

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY****KOTA (Raj.)**

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER'S
No

DUE DATE

SIGNATURE

जीवन की आध्यात्मिक दृष्टि



मूल लेखक
राष्ट्रपति डॉ० सर्वपल्ली राधाकृष्णन

संपादक
वृष्णचन्द्र



राजकमल प्रकाशन

प्रकाशक :

राजकमल प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड,
दिल्ली ।

© १९६२, हिन्दी अनुवाद,

राजकमल प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड, दिल्ली ।

प्रथम संस्करण . जुलाई, १९६२

मूल्य : ६ रुपये

मुद्रक

श्री सत्यप्रकाश मुन्ता,

नवीन प्रेस, दिल्ली ।

विषय-सूची

धर्म को प्राधुनिक युग की चुनौती

१

१. आइडियलिज्म (प्रत्ययवाद या आदर्शवाद) क्या है ?
२. वैज्ञानिक पद्धति, ३. विज्ञान की उपलब्धियाँ, ४ तुलनात्मक धर्म-समीक्षा, ५. मूल्य आलोचना, ६ आस्तिकवाद के पक्ष में प्रमाण, ७. धर्म की व्यावहारिक अनुपयोगिता, ८. धर्म और राजनीति, ९ मार्क्सजिनिक अशांति, १०. वर्तमान आवश्यक्ता ।

धर्म के विक्षेप

४४

१. प्राकृतिकवादी नास्तिकवाद, २. अज्ञेयवाद, ३ सन्देहवाद
४. मानवीयवाद, ५ धर्म और मानवीयवाद ६. फलवाद (प्रैगमेटिज्म), ७ प्राधुनिकवाद, ८ आप्त प्रामाण्यवाद, ९ आध्यात्मिक स्वर का अभाव ।

धार्मिक अनुभव और उसका वर्णन

८१

१. धर्म की दार्शनिक विचारधारा, २ धर्म का सार ३. ईश्वर का व्यक्तिगत अनुभव, ४ धार्मिक अनुभव का स्वरूप,
- ५ अनुभव और विभिन्न अभिव्यक्तियाँ ६. ईश्वर और आत्मा, ७ एम विद्वत् ८ आत्मज्ञान और उसका मार्ग, ९ प्रबुद्ध व्यक्ति का जीवन, १० बोध, ११. मुक्ति ।

४. बुद्धि और अन्तर्ज्ञान

१२६

- १ पूर्वी विचारधारा में गृहनात्मक अन्तर्ज्ञान पर बल,
२. पश्चिमी विचारधारा में आलोचनात्मक बुद्धि पर बल,

३ ज्ञान-प्राप्ति के विभिन्न मार्ग, ४ मनुष्यात्मक ज्ञान पर धर्मों के विचार, ५ मोक्ष, ६ अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान, ७ अन्तर्ज्ञान और कल्पना, ८ अन्तर्ज्ञान और बुद्धि, ९ अन्तर्ज्ञान पर हेगेल के विचार १० दर्शन शास्त्र में अन्तर्ज्ञान की आवश्यकता, ११ प्लेटो, १२ देकार्त, १३ स्पिनोजा १४ लाइबनिज, १५ पास्काल १६ काण्ट १७ हेगेल ।

५. मनुष्य की आत्मात्म-चेतना

१७८

१ अन्तर्ज्ञान और वैज्ञानिक प्रतिभा २ अन्तर्ज्ञान और कलात्मक उपलब्धि ३ कविता, ४ कैलॉरिक ज्ञान ५ अन्तर्ज्ञान और नैतिक जीवन, ६ धार्मिक चेतना और धर्म, मूल्य, ७ मृजनात्मक अन्तर्ज्ञान, ८ मानव में आत्मात्म-चेतना, ९ अस्मैक्य, १० महजबूति और अन्तर्ज्ञान, ११ धार्मिक अनुभव का तर्क, १२

६. भौतिक वस्तु, जीवन और मन

२३०

१ विश्वास और निश्चय, २ विज्ञान और दर्शन, ३ वैज्ञानिक ज्ञान की सीमाएँ, ४ मसार, ५ भौतिक वस्तु (मैटर), ६ द्रव्य, ७ कारण, ८ क्रम और प्रगति, ९ भौतिक विज्ञान और आत्मनिष्ठतावाद, १० जीवन, ११ प्राणवाद, १२ विकास, १३ मन, १४

७. मानवीय व्यक्तित्व और उसकी निर्गति

२३३

१ स्व-चेतना, २ 'स्व' एवं आंगिक भ्रमण ३ कर्ता के रूप में आत्मा, ४ आत्मा और परिवेश, ५ कर्म और मुक्ति, ६ आशी जीवने, ७ वैयक्तिक भ्रमण ८ मोघाधिक भ्रमण ९ पुनर्जन्म, १० विश्वव्यापी आत्मा, ११ मुक्ति क्या है ?

८. अन्तिम यथार्थ सत्ता

२८६

१. हमारी दुनिया, २ प्राकृतिकवाद ३ अमर्त्य का पूर्ण निमूल निरामवाद ४ धर्मदृष्टि और नाथ मार्ग का उद्भूतमान विश्व का मिदन्त ५ द्वादशेक ना आत्मिक निरामवाद; ६ ईश्वर, ७ प्रश्न ।

१ धर्म को आधुनिक युग की चुनौती

१ आइडियलिज्म (प्रत्ययवाद या आदर्शवाद) क्या है ?

आइडियलिज्म एक सदिशायक शब्द है और अनन्य प्रकार के दृष्टिकोणों का प्रस्तुत करने के लिए उसका प्रयोग किया जाता है। आइडिया (प्रत्यय) का अर्थ एक ऐसा ऐसा व्यापक मानसिक चित्र (मटन इमेज) माना जाता है जो प्रत्येक व्यक्ति में अलग-अलग होता है और बौद्ध धर्म के विज्ञानवाद (मैण्डलिज्म) और अग्रजी के इम्पेरियलिज्म (अनुभववाद) शब्दों में इसी अर्थ में समस्त ज्ञान का आइडिया (प्रत्यय) बताने का प्रयत्न किया गया है। इस दृष्टिकोण के अनुसार ब्रह्माण्ड में विद्यमान समस्त वास्तविक वस्तुएँ ऐसी ही चीजें हैं जिनमें आइडिया (प्रत्यय) वसती हैं। प्रत्यय या चित्र स्वतः पूर्ण सत्ताएँ हैं, वे एक एक दिव्य का जामन के भाग नहीं हैं जो उनमें अधिक प्रात्यक्षिक और वास्तविक हैं। आइडिया' शब्द का प्रयोग पूरे व्यापक प्रत्यय (युनिवर्सल ज्ञान) के अर्थ में भी किया जाता है। यह प्रत्यय तर्कहीन और तर्कहीन कहा जाता, यन्नि वह विद्यमान मत का एक ऐसा गुण है जो अर्थ सत् एक दूसरे मतों के द्वारा जय वस्तुओं में ना पाया जाता है। यकन की आइडिया सम्बन्धी प्रथम उक्ति विज्ञानवादोपरि है क्योंकि उसमें यह माना गया है कि सत्ता का अर्थ है स्वयं जानना या दूसरे के द्वारा जय जाना। किन्तु उसकी सहायित उक्ति जिसमें पूरे व्यापक प्रत्यय पर अधिक बल दिया गया है उपयुक्त दूसरी श्रेणी में आती है। वास्तविक दृष्टि में ज्ञान का अर्थ है इन्द्रियजन्य वस्तुविषय प्रत्यक्ष अनुभव का चिन्तार की विभिन्न श्रेणियों (पदार्थ भेद—वैयर्थी) द्वारा विस्तार। यद्यपि इसमें समस्त मुख्य आचार्य विभिन्न पदार्थों का एक ऐसा साधन मानने से हैं जिनमें निश्चित सामर्थ्य (गिवन स्टम) की परिधि में पर केन्द्र विस्तार ससीम मन पर अपने आपको अभिव्यक्त करता है, किन्तु उसका अतन्निहित अर्थ यह भी है कि पदार्थ भेद बचने आमनिष्ठ और प्राथमिक है जगत्तियथायता एक विभिन्न पदार्थों में अभिमान और अग्रययी

वृत्त विश्व है, जिसके साथ हम अव्यवहित प्रत्यक्ष के द्वारा स-व स सम्पर्क में आते हैं। पदार्थ-भेद की ये प्रवृत्तियाँ तो बाद के विचार में विकसित होती हैं। यद्यपि हेगेल और उसके अनुयायी यथार्थ सत्ता को विचार के सम्बन्धों से निर्मित मानते हैं, तथापि आधुनिक यथार्थवादी ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष से होने वाले विविध अनुभवों पर ही बल देते हैं। यद्यपि हेगेल के अनुयायी प्रत्ययवादियों की दृष्टि में वास्तविक सत्ता प्रत्ययों का द्वन्द्व है तथापि कोई भी आधुनिक दार्शनिक यह नहीं मानता कि अनुभव किया जान वाला यह विश्व केवल प्रत्ययों से बना है। किन्तु क्रोचे की दृष्टि में सत्ता मानसिक किया है। यहाँ तक कि किसी बाह्य, यान्त्रिक और प्राकृतिक वस्तु की अवधारणाएँ भी मन को स्वयं अपने (मन के) द्वारा दी गई दत्त सामग्री (डेटा) हैं।^१ मन समस्त सज्ञानात्मक अनुभव में एक सक्रिय प्रक्रिया के रूप में अन्तर्निहित रहता है और ज्ञान को वस्तुनिष्ठ आकार प्रदान करता है। बाह्य वस्तु के साथ उसका परोक्ष सम्बन्ध नहीं होता जिसमें कि वह निष्क्रिय होकर उसे देले। एक तीमरा अर्थ भी है जिसमें कि 'आइडिया' शब्द का इस्तेमाल किया जाता है। जब हम किसी वस्तु या कार्य के सम्बन्ध में यह प्रश्न करने हैं कि इसमें क्या 'आइडिया' है ('व्हाट इज दि आइडिया?') तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि इसमें सिद्धान्त क्या है, इसके अस्तित्व का अर्थ या प्रयोजन क्या है, या इस कार्य का उद्देश्य या मूल्य क्या है? इसका अभिप्राय क्या है?^२ यह विचार या मूल्य कार्यकारी सृजनात्मक शक्ति है। एक आइडियलिस्ट (आदर्शवादी) विचारधारा यह स्वीकार करती है कि ब्रह्माण्ड का एक अर्थ है एक मूल्य है। आदर्शवादी या उद्देश्यवादी मूल्य ब्रह्माण्ड की गतिशील शक्तियाँ, प्रेरक बल हैं। विश्व उद्देश्यों की एक प्रणाली के रूप में ही बुझिगम्य है। इस दृष्टिकोण का इस प्रश्न से कोई सरोकार नहीं है कि कोई वस्तु मात्र एकाशव्यापी बिम्ब है या एक सामान्य (पूर्ण व्यापी) सम्बन्ध। ज्ञाता और ज्ञात अलग-अलग हैं या नहीं, इस प्रश्न से भी इसकी रायद ही कोई सगति हो। यह दृष्टिकोण इस सिद्धान्त से भी बंधा हुआ नहीं है कि यह विश्व मन से, असीम मन से या अनेक मनो, के समूह से बना हुआ है। इस अर्थ में 'आइडियलिज्म' (आदर्शवाद) का सम्बन्ध वास्तविक सत्ता की अन्तिम प्रवृत्ति से है, फिर चाहे ज्ञाता मन के साथ उसका कोई भी सम्बन्ध

१. देखिए एच० विल्सन कार : दि फिलासफी आफ बेनेदितो क्रोचे (१९१७), पृष्ठ १२, १८।

२. देखिए जे० एच० म्यूरेड - दि रियल एण्ड दि आइडियल (युनिवर्सिटी आफ कैम्ब्रिज का पब्लिकेशन्स इन फिलॉसफी), पृष्ठ ८, १९२६।

हो। यह हम प्रश्न का उत्तर है कि इस समस्त विश्व का अन्तर्निहित सिद्धान्त, उसका अर्थ और उद्देश्य क्या है? इसका उन विचारों और दृष्टिकोणों में कोई साम्य नहीं है जो वास्तविक मत्ता यानी विश्व को एक अविवेकात्मक अन्ध-प्रयत्न या एक ऐसी भयंकर दयनीय भूल मानने हैं जिसका कोई प्रतिकार नहीं किया जा सकता। यह आइडियलिज्म जीवन को अर्थपूर्ण और मोहक मानता है। इसकी दृष्टि में मनुष्य को एक ऐसे लक्ष्य की ओर जाना है जो केवल प्रत्यक्ष जगत् तक ही सीमित नहीं है। 'गज यू लाइव इट' में जय टचस्टोन कोरिन में पूछता है, "गटरिसे, क्या तुममें कोई फिनासफी (दर्शन) है?" तो 'फिनासफी में' धर्म-पीयर का अभिप्राय किसी अमूर्त विचारों की दार्शनिक प्रणाली में या स्कूलों की दैनिक शिक्षा में नहीं है, बल्कि एक ऐसी मानसिक अभिवृत्ति में है जिसकी श्रेष्ठतम व्याख्या 'आइडियलिस्टिक' (आदर्शवादी) शब्द में की जा सकती है। उसके प्रश्न का अभिप्राय यह है कि क्या तुममें वह आध्यात्मिक उच्चता, विशालता और गहराई है, वह विमर्शात्मक जिज्ञासा और आत्मचिन्तन की वृत्ति है, वह मानसिक उत्कृष्टता है, जिसमें मनुष्य उन आध्यात्मिक तत्वों को जान सकता है जो बन्तुन उसके सच्चे आवास-स्थल हैं। या तुम भी उन अधिमर्मी लोगों की जाति में हो, जो व्यापार या राजनीति या खेल में ही मनुष्य रहने हैं, जिनका जीवन किसी आदर्श अर्थ में रहित शुष्क, नीरस जीवन है? फिनासफी (दर्शन) का अर्थ है अवधारणा, चिन्तन, अन्तर्दृष्टि, और फिनासफर (दार्शनिक) को तब तक मान्य नहीं मिला करता जब तक कि वह बन्तुओं और व्यक्तियों के मनोर की वह भाँकी नहीं पा लेता जिसके द्वारा वह विविध अनुभवों की किसी-न-किसी रूप में एक उद्देश्य के अभिव्यक्ति के रूप में व्याख्या कर सके।

जीवन का आदर्शवादी या प्रत्ययवादी दृष्टिकोण किसी एक घनत (पैटर्न) में प्रकट नहीं किया जाता। यह बहुगुणी है और उसके आकार विविध प्रकार के हैं, फिर भी इन सब विविध और विरोधी दृष्टिकोणों के मूल में कुछ सामान्य बुनियादी धारणाएँ हैं जो यह मिट्ट करती हैं कि वे सब एक ही भावना की उपज हैं। पूर्व और पश्चिम दोनों में आदर्शवादी विचारधारा का एक लम्बा और अविच्छिन्न इतिहास है। पूर्व में वेदों के आदिश्रोतों ने, जिनमें उपनिषद् भी शामिल हैं, और पश्चिम में मुसुरान और प्लेटो ने इस सिद्धान्त को व्यापक और लचीले रूप में प्रस्तुत किया है। हिन्दू-विचारधारा के यथार्थवादी दर्शनों, न्याय और वैशेषिक, साम्य, योग और मीमांसा का उपनिषदों की आदर्शवादी

परम्परा के बुनियादी आशय से कोई गम्भीर मतभेद नहीं है। वह परम्परा यह है कि मन्चे ग्रंथों में वास्तविक सत्ता में उच्चतम मूल्य पृथक् नहीं है। परम ब्रह्म सत्, चित् और आनन्दमय है। पश्चिम में भी मुकरात और प्लेटो से लेकर ग्रैंटले और अलेग्ज़ेण्डर^१ तक उच्च मूल्य और सत्ता के बीच चरम सम्बन्ध के आदर्शवादी दृष्टिकोण की एक अविच्छिन्न परम्परा विद्यमान है। प्लेटो की दृष्टि में ब्रह्माण्ड का अर्थ है अच्छाई (शिव) की प्राप्ति। ब्रह्माण्ड उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए ही विद्यमान है।

जैसा कि हेगेल ने कहा है, एक अर्थ में समस्त दर्शन आदर्शवादी है। प्रतीयमान और वास्तविक में, तथ्य और सत्य में, सत्ता और तत्त्व में भेद करके दर्शन यह स्वीकार करता है कि प्रपञ्चमय जगत् में परे एक आदर्श जगत् भी है, यहाँ तक कि चरम भौतिकवाद भी एक तरह से आदर्शवाद ही है, भले ही वह एक स्थूल किस्म का हो, क्योंकि उसमें जिस भौतिक वस्तु के रूप में समस्त सत्ता को स्वीकार किया गया है वह मूर्त वास्तविक वस्तु नहीं है, बल्कि एक अमूर्त प्रत्यय है। आधुनिक भौतिक विज्ञान हमारे अल्पवृत्त अनुभव में आने वाले ससार को छायाओं और चिह्नों के ससार में परिणत कर देता है। आयन, इलेक्ट्रान और इड (आइडियोप्लाज़्म या जननद्रव्य का सूक्ष्मतम एकक) दृश्य प्रपञ्च नहीं है फिर भी वास्तविक वस्तु के रूप में प्रस्तुत किया जाता है, क्योंकि वे हमारी चिन्तन की आवश्यकताओं को पूरा करते हैं। हम मूर्त (क्रीट) की ओर लौटने की चाहे जितनी कोशिश करें हमें वास्तविक सत्ता की अन्ततः मूर्त के रूप में प्रस्तुत करना कठिन प्रतीत होता है। प्रत्यय सदा हमेशा हमारे साथ रहते हैं, क्योंकि वे वास्तविक सत्ता का तात्त्विक अंग हैं और यदि हम आदर्शों या मूर्तों के रूप में उनकी व्याख्या करें तो उसमें हमारे सामने ब्रह्माण्ड का एक प्रत्ययवादी दृष्टिकोण उपस्थित होता है। यदि हम विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों के आपसी विवाद के कोलाहल से बचें नहीं और उनको रूप प्रदान करने वाली गहरी धाराओं को देखें तो हम उनमें आदर्शवाद की अन्तर्दृष्टि पर आश्रय की सबल प्रवृत्ति देखेंगे, भले ही उसे प्रकट करने की उनकी भाषा और शैली अलग अलग हो। आदर्शवाद को आज हमारी समस्याओं पर विचार कर हमें उनका सामना करने में सहायता

१. मैंने यहाँ अलेग्ज़ेण्डर का उल्लेख यह दिखाने के लिए किया है कि अन्तःवाद और आदर्शवाद में ज्ञान की प्रक्रिया के सिद्धान्त के बारे में जो आधुनिक मतभेद हैं उनका प्रत्यय की मुख्य समस्या से बड़ा सम्बन्ध नहीं है।

दना हागी। क्योंकि आज वह बचन आ गया प्रतीत होना है जबकि इस बात का नय मिर स कहन की आवश्यकता है।

आज का परिवर्तमान ममार हम पर बताव जा कठिनाइयाँ और विस गनियाँ नाद रहा है उनसे गहरा दया की तिन लागान अनुभव नहीं किया व इस बात का नय मिर स पन रहने की साथकना का नहा समझ सकत। यद्यपि य तन्नाइया अयन स्पष्ट हैं फिर भी कभी-कभी अयन स्पष्ट पर भी वन दना आवश्यक हो जाता है। समस्या का जानना भी उतना ही महत्वपूर्ण है तिनना कि उसका समाधान का जानना। एक तरह से दानशास्त्र का हम अपनी समस्या का प्रति मजग बनाना ही उसका समाधान में हमारी सहायता करना है। आज हमारे जीवन और विचार में कौनसे मुख्य तत्त्व सक्रिय ह? इस पल अध्याय में इन तत्त्वों पर ही मशियत विचार करना चाहना ह।

२ वैज्ञानिक पद्धति

हमारे पुराने मसार का इतना अविश्व बदनने वाला नयी सक्रियता में सबसे अविश्व महत्वपूर्ण प्राकृतिक विज्ञान है जिसने अपनी पद्धतियाँ और निष्कर्ष हम पर बापकर उस वातावरण का ही बदल डाला है जिसमें हम रहते चले किन्तु या माचन है। विज्ञान की कठोर पद्धति का हमसे यह तलाज है कि हम किमा तक वाक्य का तभी स्वाकार कर जबकि हम उसे मिद्ध कर सनन की स्थिति में हा। जब कभी हम कोई बात कहते हैं ता यह मानन करना हमारा कर्तव्य हो जाता है कि जो बात उनका परीक्षा करेंगे व उस प्रमाणों में पुष्ट कर सकेंगे या न। किन्तु दूसरी ओर धर्म में जमा कि प्रायः न कहा है कुछ मिद्धात अर्थात् नथ्या और बाह्य (या आन्तरिक) वास्तविकता की परिस्थितियों का सम्बन्ध में कुछ कथन होना है जो हम कुछ ऐसी बात बताते हैं जिनकी हमसे स्वयं खाज नहीं का होता है और उन बातों का यह दावा होता है कि उन पर विश्वास कर लिया जाए।^१ यदि हम यह प्रश्न करें कि उनका विश्वसनीयता का यह दावा किम बात पर प्रावृत है ता हम तीन उत्तर मिलते हैं जिनकी खूरी यह है कि उनसे आपस में लगभग कोई मति नहीं है। उन कथनों का विश्वसनीयता का दावा का पटना आधार यह होता है—क्याकि हमारे प्राचीन पूजक लोग उन पर विश्वास करत रहे हैं इसलिए हम भी उन पर विश्वास करना चाहिए। दूसरा आधार यह

^१ दि १५५२ आर एन इन्वून, अर्थोना अनुवाद (१९६२), पृष्ठ ४३।

कि हमारे पास उन बातों को सिद्ध करने के लिए ऐसे प्रमाण हैं जो हमें उस प्राचीन काल में पीढ़ी-दर-पीढ़ी प्राप्त हुए हैं। और तीसरा आधार यह कि उन बातों की सचाई पर आपत्ति करने का पूर्ण निषेध है। पुराने जमाने में इन कथनों पर सन्देह करने की उच्छृङ्खलता पर अत्यन्त कठोर दण्ड दिये जाते थे और आज भी समाज इस उच्छृङ्खलता की पुनरावृत्ति को देखने के लिए उद्यत नहीं है। दूसरे शब्दों में, धार्मिक सिद्धान्त 'भ्रम' है। उनके लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है और न किसी को उन्हें सत्य मानने या उन पर विश्वास करने के लिए मजबूर किया जा सकता है।^१ यदि अपने २००० ई० पू० के पूर्वजों के ज्योतिर्विज्ञान-सम्बन्धी तर्कों को हम आज स्वीकार नहीं करते तो कोई कारण नहीं कि हम उनके धार्मिक विचारों को अधिक प्रामाणिक मानें। आप्त प्रामाण्य की पद्धति आलोचनात्मक विस्लेषण के सामने टिक नहीं सकती। जब आप्तों में भी आपस में मतभेद नहीं होता तो हम आप्तों के प्रामाण्य में भी आगे जाने को विवश हो जाते हैं। किसी आप्त लेखक की बात पर विश्वास करने के लिए जब हमें कहा जाता है तो उसका आधार यही होता है कि उसके पास सत्य को ज्ञान के अन्य स्रोतों से जानने के लिए हमारी अपेक्षा अधिक अच्छे अवसर थे। किन्तु जब न्यूटनस्टामेट (वाइबिल) और कुरान में ही मतभेद हो जाता है तब हम यह नहीं मान सकते कि उनमें में एक के प्रणेता के पास सत्य को जानने के अवसर दूसरे से बेहतर थे। तब हमें किसी और कसौटी का, यानी उनकी विषय-वस्तु की तर्कयुक्तता का आश्रय लेना पड़ता है। तब हमें धार्मिक आप्त को अतिप्रकृत मानने की प्रवृत्ति का परित्याग करना

स्वतन्त्र चिन्तन की भावना और अपने लिए किसी भी बात को स्वयं सोचकर निश्चय करने का अधिकार, जिसका यह अर्थ जरूरी नहीं है कि दूसरों से भिन्न तरीके से ही सोचा जाए, नष्ट नहीं किये जा सकते। यही कारण है कि आप्त प्रामाण्य के रक्षक लोग आलोचनात्मक मनोवृत्ति के लोगों पर खुले आम दबाव नहीं डालते, बल्कि वे अक्सर उक्त आप्त व्यक्ति के पक्ष में तर्क और बुद्धि को प्रभावित करने का प्रयत्न करते हैं।

यदि विज्ञान के क्षेत्र में यह सही है कि जैसे-जैसे समय बीतता जाता है वैसे-वैसे हम सत्य के अधिक निकट आते जाते हैं तो धर्म के बारे में यह बात क्यों सही नहीं है? हम यह क्यों सोचें कि केवल धर्म ही ऐसी वस्तु है जिसमें सत्य का

अनीति में ही महा अवधारण हो गया था और उसमें बाद वह उस अनैति का न म
 नम अपन पूर्वजा में प्राप्त हुआ है और हम यन्त्रपूर्वक उसकी रक्षा करनी चाहिए
 ताकि वही हम भटककर उसमें दूर न चले जाएँ ? स्वर्णिम युग वस्तुतः भविष्य
 की कल्पना में है, कल्पनिक अनैति में नहीं ।

हमारे वैज्ञानिक सिद्धान्त, जो पुराने सिद्धान्तों का मन्त्रित कर उनमें स्थान
 पर प्रतिष्ठित हुए हैं प्रतिक्रमिक प्रगति की लम्बी रास्ता में रही मात्र है और यह
 सम्भव है कि समय आने पर नये सिद्धान्त उन्हें भी अपरिच्युत कर दें । उनका एक
 मान्य शोध यह मान में है कि आज के सम्बद्ध तथ्यों के लिए वे पयाज्य हैं । समय
 की खाज के लम्बे सफर में वे भिन्न-भिन्न वाच की मन्त्रित हैं किन्तु वे चरम और पूर्ण
 सत्य नहीं हैं । किन्तु हमारी आरंभिक यह दावा करना है कि वह निष्पत्ति और
 पूर्ण है । हममें कहा जाता है कि धर्म के सत्य अपरिवर्तनीय हैं और हमारा
 कर्तव्य है कि हम उनकी रक्षा करें । किन्तु सचमुच हमें कोई पूर्ण सत्य है भी
 तो वे स्वयं के तथ्य ही हैं । हमारे सत्य तो हमारा अन्तर्भाव और व्यावहारिक सत्य
 ही हैं ।

विज्ञान का यह तर्कावली है कि तथ्यों में सिद्धान्तों का आगमन (इंक्वैशन)
 किया जाए सिद्धान्तों में तथ्यों का नियमन (डिडक्शन) नहीं । हम तथ्यों का
 अपने सामने रखना चाहिए और उनमें अपने निष्कर्ष निरूपण चाहिये । यह नहीं
 कि हम निष्कर्षों में प्रारम्भ करें और फिर तथ्यों में निरवधारण करें । धर्म के विषय
 में तब का अर्थ है अपने पूर्वग्रहों का पुनर्व्यवस्था करना । हम हिन्दू या इसाई मुख्यतः
 स्वीकार करते हैं कि हम हिन्दू या इसाई के रूप में पैदा हुए हैं और हमारे माता पिता
 पर हिन्दू या इसाई की छाया लगी हुई है । विज्ञान में इससे भिन्न प्रक्रिया है ।
 आधुनिक मतावृत्ति का यह आग्रह है कि सत्यता और आत्म निरपेक्षता का यह
 स्वभाव मानवीय विषयों में अपनाया जाना चाहिए । धर्म की यह धारणा कि
 विश्व का सृष्टा ईश्वर हम सबका दयालु पिता है जीवन की कठिनाइयों और
 कष्टों को मन के भ्रम कहकर उपशान्त कर देने के लिए एक मृदुला निमन्त्रण है ।
 धर्म कामनाओं का ही गठना में तथ्य मान लेता है, विश्व का वह वंसा ही सम्मान
 है जैसा कि हम उस देखना चाहते हैं और साथ ही वह जीवन के कुछ अर्थ का
 माधारण पान के क्षेत्र में बाहर मानना है उसकी ये सभी प्रवृत्तियाँ अनुभवाश्रित
 विज्ञान के मवर्षा विपरीत हैं ।

विज्ञान नियम के शासन पर खन देता है । यदि नियम समस्त ज्ञान और

समस्त काल में अन्धभिचारी रूप में लागू होते हैं तो ससार में कोई रहस्यवात्मकता या चमत्कार नहीं रह जाना। केवल अशिक्षित लोग ही यह विश्वास करते हैं कि भूत-प्रेत रोग पैदा करते हैं और ओभा उन्हें दूर करते हैं। विश्व एक नियम में घेरा हुआ सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड है। पश्चिम में विश्व की यह कल्पना चौथी शताब्दी ई० पू० की ज्योतिर्विज्ञान-सम्बन्धी खोजों के परिणामस्वरूप पैदा हुई, किन्तु भारत में ब्रह्माण्ड की नियमबद्धता अर्थात् ऋतु को वैदिक काल से ही स्वीकार किया जाता रहा है। प्रोफेसर एडिगटन ने क्वांटम सिद्धान्त में अनिर्धारणान्तरकता (इण्डिस्टिनिनेन्सी) के उद्गम से यह जो अनुमान लगाया है कि कारण-कार्य का नियम पूर्णतः सत्य और सार्वत्रिक नहीं है, उससे हमें बहुत विचलित होने की आवश्यकता नहीं है। एडिगटन का कहना है कि भौतिक विज्ञान के बहुत से नियम सामान्य सार्विकीय (स्टैटिस्टिकल) हैं और जिन्हीं विशिष्ट इलेक्ट्रानों के व्यवहार के सम्बन्ध में कोई निश्चित भविष्यवाणी नहीं की जा सकती, सिर्फ समूह के रूप में ही उनके व्यवहार की भविष्यवाणी की जा सकती है। इस प्रकार यदि स्वयं प्राकृतिक प्रतिपाद ही पूर्ण निर्धारणारमक नहीं हैं, यदि प्रकृति की साधारण घटनाओं के मूल में भी स्वतन्त्र इच्छा (फ्री विल)-जैसी किसी वस्तु को मानने की गुंजाइश है, यदि एक भी जगह ऐसी है जहाँ बिलकुल नये-तुले और निश्चित निर्धारण का नियम पूरी तरह घटित नहीं होता, तो हमें विज्ञान का अपना समस्त प्रयत्न त्याग देना होगा। फिर भी कारणों और व्याख्याओं की निरन्तर खोज इस बात का निर्णायक प्रमाण है कि विज्ञान कारण-कार्य के सिद्धान्त में विश्वासवादी है, भले ही उसके कितने ही बड़े अपवाद नजर आएँ। ऐसी दशा में यह है कि जहाँ कहाँ हम नियम घटित होता नजर न आता हो वहाँ उसका कारण हमारी प्रेक्षण की भूत हो। यह स्वीकार किया जा सकता है कि वैज्ञानिक भावी घटनाओं की भविष्यवाणी करने के लिए ऐसे सिद्धान्तों का आश्रय लेते हैं जिनका पूरी तरह सामंजस्य स्थापित न कर सके हो या जिनमें वे पूरी तरह हृदय-गम न कर सके हो। इसका अर्थ सिर्फ इतना ही है कि हमें अभी और खोज और अनुसन्धान करने की आवश्यकता है, क्योंकि अभी कुछ ऐसे तथ्य विद्यमान हैं जिनके नियमों को हम खोज नहीं सके हैं। किन्तु इस सबसे हम यह नहीं कह सकते कि ऐसे भी तथ्य हैं जिन पर कोई नियम लागू नहीं होने, क्योंकि तब उसका अर्थ यह होगा कि ऐसे भी तथ्य हैं जिनकी कोई अपनी प्रकृति, अपना स्वभाव नहीं है। तब वे तथ्य वास्तविक सत्य की नियमबद्धता की संकल्पना के धरम अपवाद होंगे।

व्यावहारिक दृष्टि में एक निश्चित नियमसङ्गता प्राकृतिक विज्ञान का एक बुनियादी तत्त्व है। जिस समय हम ब्रह्माण्ड के व्यवस्थित और निश्चित नियमों में बंधा हुआ होने का पूर्ण निश्चय नहीं था, जब हमारा विज्ञान चमत्कार के समक्ष था, तब प्रकृति की एक सर्वात्मवादी व्याख्या सम्भव थी। किन्तु आज यह बात विचार-गोष्ठि से भी बाहर है। ईश्वर की विशेष कृपा का मिथ्यान्त व्यवस्थितता और नियमसङ्गता के सर्वथा विपरीत है।

सम्राज्ञी मनास्वी के वैज्ञानिक देवानें, कैपलर, गैलीलियो और न्यूटन समार को एक विज्ञान यन्त्र मानने थे, किन्तु वे यह स्वीकार करने थे कि उस यन्त्र की रचना ईश्वर ने की है और वह उनके मन के नियम नियमों के अनुसार ही कार्य करता है। उनकी मान्यता थी कि परम्परागत मान्यताओं के अनुसार स्वर्ग में पृथ्वी के निम्नी स्पेन्डावागी राजा में भी अधिक स्वरूपनिर्माण शासन करने वाला देवराज भी एक ऐसा ईश्वर के आगे भुज जाता है जिसकी सर्वोच्च प्रभुता मुनिप्रतिष्ठित और मुप्रतिष्ठित नियमों में बंधी हुई है। लेकिन अठारहवीं सदी के वैज्ञानिक अपने नके में और भी कठोर और इमोनिग, यान्त्रिक युग में मुख्यवस्थित ब्रह्माण्ड में व किसी रा भी बाहरी हस्तक्षेप स्वीकार नहीं करते थे। उनका देवता इस ब्रह्माण्ड के ताने-बाने में घिसकुन बाहर होना था, विद्व के कामों में उसका कोई हस्तक्षेप नहीं था। वह सामर था, नियामक नहीं। प्राचीन ग्रीस में एपिक्युरस का यद्यपि यह विश्वास था कि पृथ्वी पर घटित होने वाली कोई भी घटना, चाहे वह ब्रह्माण्ड के टनिहाम का अंग हो या मानव-जगत् के जीवन का, ईश्वरीय प्रभाव का परिणाम नहीं होनी, तो भी उसने देवताओं की एकदम ही निर्मूल नहीं कर दिया था। उनमें ग्रह-नक्षत्रों के अन्तरालवर्ती द्रव्य अन्तरिक्ष में उनके लिए स्थान निर्दिष्ट कर दिया था जहाँ रहकर वे मनुष्य की ओर कोई ध्यान नहीं देते, हालांकि हम मानव अपनी दुर्बलता के कारण उन्हें पूजा के योग्य मुन्दरबन्धु मानते हैं और उनके ऐश्वर्यपूर्ण बिलास को गलती में अनादि-अनन्त जीवन मान लेते हैं।^१ सदा नियम के अनुसार काम करने वाले और कभी काम ही न करने वाले देवताओं में आमाणी में भेद नहीं किया जा सकता। काम न करने वाला और केवल अन्कार के रूप में

१. जिन्हें ईश्वर का अनुग्रह प्राप्त है और जो अमर हैं वे न स्वयं दुःख अनुभव करते हैं और न किसी को दुःख देने हैं, इसलिए वे न मोक्ष के वशाभूत होने हैं और न कृपा के, क्योंकि वे मर जाते दुर्बलों में ही प्रेम्ता हैं। (बिन्नी: एथिस्युरम: दि धर्मलट रिमेंम्, (१६२६), पृष्ठ ६५)

सिंहासन पर आसन्न देवता अधिक समय तक जीवित शक्ति नहीं रह सकता। इसी लिए देवतावाद सद्यवाद में परिणत हो जाता है। कारण, यदि विश्व के यन्त्र की गतिशील रहने के लिए देवता की आवश्यकता नहीं है तो उन्हें प्रारम्भ में गति देकर चलाने के लिए भी उसकी क्या आवश्यकता है।

इसके अतिरिक्त, जैसे-जैसे वैज्ञानिक व्याख्या के क्षेत्र का विस्तार होता जाता है, वैसे-वैसे धार्मिक रहस्य की आवश्यकता भी कम होती जाती है। हम आम तौर पर ईश्वर की कल्पना का सहारा वहीं लेते हैं जहाँ हमारा ज्ञान अपनी सीमा पर पहुँच जाता है। सामान्य व्यवहार में हम सोच "यह ईश्वर की लीला है" या "भगवान् ही जानता है" आदि जो वाक्य आम तौर पर कहते हैं वे यह सिद्ध करने हैं कि अज्ञान ही हमारे ईश्वर के ज्ञान का स्रोत है। ईश्वर वह नाम है जो हम काँपते हुए अज्ञान और अव्याख्येय सत्ता को प्रदान करते हैं। वह हमारे "अज्ञान का शरणस्थल" है, हमारे ज्ञान की अपूर्णता का शोक है। रहस्य का राज्य, जिसके मम्मूख मानव अपने-आपको दुर्बल और असमर्थ समझता है, धीरे-धीरे अपनी मोमाँगी को पीछे हटाता जाता है। इस प्रकार हम विश्व को जान सकते हैं और यह अनुभव किये बिना कि हम अज्ञात शक्तियों पर पूर्णतः निर्भर हैं, अपना जीवन व्यतीत कर सकते हैं।

आधुनिक भौतिकवाद तर्कानुसारी दर्शन का परिणाम उतना नहीं है, जितना आधुनिक विज्ञान की आश्चर्यजनक विजयों का परिणाम है। आधुनिक विज्ञान ने, विशेषकर गणितशास्त्र, भौतिक विज्ञान और ज्योतिर्विज्ञान ने, ब्रह्माण्ड की जो तस्वीर हमारे सामने उपस्थित की है, वह विश्व की यान्त्रिक कल्पना से किसी भी कदर कम स्वीकरणीय प्रतीत नहीं होती।

३. विज्ञान की उपलब्धियाँ

आधुनिक विज्ञान भौतिक पदार्थ के सम्बन्ध में हमारी पुरानी अवधारणाओं को आमूलचूल परिवर्तित कर रहा है। अब भौतिक पदार्थ के मूल उपादान घटक परमाणु नहीं रहे, बल्कि घनात्मक और ऋणात्मक वैद्युतिक प्रभाव हो गए हैं, जो अपने वैद्युतिक आवेशों (चार्ज) में तो परस्पर समान हैं, किन्तु ठोस द्रव्य भार (मास) की दृष्टि में बुनियादी तौर पर परस्पर भिन्न हैं—घनात्मक प्रभाव ऋणात्मक प्रभाव से १८४५ गुना भारी होते हैं। प्रकृति में पाये गए २८ तत्व उनके अणु-वितरणों में विद्यमान घनात्मक और ऋणात्मक वैद्युतिक प्रभावों की संख्याओं में भेद

म ही निर्धारित किया जाना है। इन मध्याह्न में परिवर्तन करना ही इन नन्वा के परिवर्तन और स्थापित करने के लिए उद्घाटन के तौर पर उनकी रैथिडमधर्मिता का बदलने के लिए, पयाप्त है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि भौतिक पदार्थ की नयी अवधारणा न पुराने भौतिकवाद का बदल दिया है। इसका यदि यह अर्थ है कि पुराना परमाणु सिद्धान्त अब नहीं टिक सकता तो वह सही है। किन्तु यदि इसका अर्थ यह है कि नयी अवधारणा में आत्मा और प्रकृति का भेद कम हो गया है तो वह बिनाकुल गलत है। यदि धार्मिक सिद्धान्त अथवा दृष्टि में आत्मा के आधार पर निका हुआ है तो परमाणु का धार्मिक उद्घाटन में विनियोग उस धर्म नहीं सकता।

आधुनिक ज्ञानविज्ञान ने आत्मा की कल्पना के उस छान्दस पुराने और आरामदायक ग्रन्थ का, जिसका अतीत जीवन कुछ छेद द्वारा बंधा था, मिथ्या सिद्ध कर दिया है। आन हम यह विश्वास नहीं कर सकते कि १००८ ई० पूर्व एक मगनवार का दृष्टिकोण आदम में महमा ही यह ग्रन्थ बन गया। ज्ञानविज्ञान ने दण (स्पष्ट) का विस्तार कर उसे अमम बना दिया है जहां दूरिया प्रकाश वर्षों में नापी जाती है और पृथ्वी का ग्रन्थ के क्षेत्र के उच्च पक्ष से बदलते हुए एक छान्दस और परिवार में, जो स्वयं की तारकीय तन्त्र अन्तर्गत दूर तक फैले अन्य अमम परिवारों में विराट् हुआ है एक शुद्ध ग्रह का स्थान दे दिया है। ग्रन्थ उसमें कहा जाता है कि हमने पहले कभी कल्पना की थी। हमारा पृथ्वी निम्न महान् मूल की परिचारिका है वह हमारे तारामण्डल के अरबों तारा में एक कणिका-मात्र है और यह महान् तारामण्डल भी स्वयं विस्तारित दण में फलनाला तारामण्डल में एक है फिर भी आश्चर्य की बात यह है कि इस दण (स्पष्ट) का भी शांति होना अमम नहीं है और यह ही सबता है कि प्रकाश की एक किरण अन्तर्गत चारा चार परिवर्तन कर अन्त में फिर अपने प्रारम्भ स्थान पर लौट आए।^१

इस सबकी एक विगुह्यार्थिक व्याख्या की जाती है। प्रकृति की एकता विज्ञान का ममम मना के एक एक ऐकीय (युनिटरी) आधार का आधार बन जाती है, जिसके माध्य प्रयत्न बन्धु का अन्तर्गत पूरी सृष्टि के बाद सम्बन्ध जाना जा सकता है। किन्तु इस एकक य मना का बुद्धियुक्त मानना अनिवार्य नहीं है। जीवनरहित भौतिक बण अमम वर्षों तक तोषण कर रहे और उद्घाटन अपनी

१. नम दि बुनिवर्स यरगण्ड थम (१९२६)।

पारस्परिक क्रिया प्रतिक्रिया से अनुरूप नौहारिकाओं का, मूशों का और अन्तः हमारे सौर-परिवार का निर्माण किया जिसमें हमारी यह पृथ्वी, समुद्र, हवा और स्थल भी शामिल है। सर जेम्स जीन्स हमें बताते हैं कि हमारा सौर-परिवार एक साधारण नौहारिका के निकट से एक साधारण तारे के अचानक गुजर जाने से ब्रह्माण्ड में हुए एक आकस्मिक और अजीब परिवर्तन के फलस्वरूप बन गया।^१

हमारे सौर-परिवार में जीवन क्या है? वह पृथ्वी पर विद्यमान है और सम्भव है सूर्य और मंगल पर भी हो। फिर भी पृथ्वी पर जीवन ने जो महत्व प्राप्त कर लिया है उसने हमारी ब्रह्माण्ड की सामान्य दृष्टि को विकृत कर दिया है। समस्त ब्रह्माण्ड के परिप्रेक्ष्य में देखा जाए तो जीवन केवल एक उपोत्पादन (बाई-प्रोडक्ट) है, एक विराट् योजना की, जिसका हमारी आशाओं और आशंकाओं के साथ कोई नियत या सीधा सम्बन्ध नहीं है, एक छोटी-सी चीज है। यह केवल हमारे सौर-परिवार में ही है और उसमें भी शायद वह केवल हमारे ही ग्रह में है। इस प्रकार जो जीवन केवल एक स्थानीय और महज ऊपरी चीज है वह ब्रह्माण्ड का लक्ष्य नहीं हो सकता, जैसा कि हममें से कुछ लोग सोचते हैं।^२ प्रयोजन और उत्पादन, ध्येय और साधन में सगत-सम्बन्ध होना आवश्यक। तारे स्पष्टतः किसी अन्य प्रयोजन के लिए ही अपने मार्गों पर गति कर रहे हैं।

यह विचार बहुत समय तक प्रचलित रहा है कि ब्रह्माण्ड की एक यन्त्र-गणना भौतिक पदार्थ के क्षेत्र में तो चल जाता है, किन्तु जब हम ऐन्द्रियिक (प्रागेनित) जीवन पर विचार करते हैं तब वह हमारा साथ नहीं देता। शरीर ॥ इन्द्रिया का अपन कार्यों के साथ जो मूक्षम सामंजस्य है अर्थात् आत्मा का दर्शन साथ और वानों का श्रवण क्रिया के साथ, उसके लिए एक भिन्न व्याख्या की आवश्यकता है। किन्तु वेसी और बटलर ने ईश्वर को एक महान् शिल्पी सिद्ध करने के लिए उसके आकलन, यन्त्र-निर्माण और समझने के जो उदाहरण

१. विज्ञान उद्योग-विज्ञान का मुख्य लक्ष्य का अध्ययन किया है य. जेनेसिस १, १६ (बाइबिल) के इस कथन में अनजान में निहित विनाश का आनन्द ल सकने के। 'और ईश्वर ने दो मकान प्रकाश बनाये, बड़ा प्रकाश दिन पर शासन करने का लक्ष्य और छोटा रात पर शासन करने के लिए और उमने तारे भी बनाये।'

२. 'यह विश्वमनो प्रमाण नहीं होता कि ब्रह्माण्ड की रचना मुख्यतः हमारे जैसे जीवन के उत्पादन के लिए की गई होगी। यदि ऐसा होता तो हमें इस ब्रह्माण्ड-यन्त्र की विशालता और उसके उत्पादन (जीवन) में परिभाषा की दृष्टि में अधिक अच्छा अनुपात दिखा देता।' (वान्स - दि मिस्टारियम सुनिवर्स (१९३०), पृष्ठ ५-६)।

मूल मावधानों में चुनकर दिये थे, उनके बारे में अब यह स्वीकार किया जाने लगा है कि वे मिके परिवेश (ग्लोबलाइजेशन) के मायममजन के सिद्धान्त के ही नियामक रूप हैं। प्रकृति ने अपनी जीवन की ग्रन्थ पिपासा के कारण पृथ्वी को अमन्य रूपों में भर दिया है। जीवों की मस्ताने कमी एक-जमी नहीं होती, उनमें अपने माता-पिता में और एक-दूसरे में भी कुछ-न-कुछ असादृश्य होता है। जो भिन्नताएँ व्यक्तिगतों को अधिक आसानी से जीवित रहने में सहायता देती है, उन्हीं में अतिजीवन (सर्वाइवल) की प्रवृत्ति होती है। जो व्यक्ति इन भिन्नताओं-गहन होते हैं वे विलुप्त हो जाते हैं। जीवन का मत था कि इन छोटी भिन्नताओं के लगाना दीर्घ गान तक संचित होते रहने में एक नया जीव-जाति (स्पीशीज) का जन्म होता है। यद्यपि इस सिद्धान्त की विस्तृत वारीकियों में मशोघन हुआ है—यह माना जाने लगा है कि ये भिन्न बिम्बें लगातार नहीं चलती और नहीं नमिक या मूकम मजिलों में चलती हैं—तो भी गीटे तीर पर इस सिद्धान्त में कोई परिवर्तन नहीं हुआ है। ममस्त चेतन प्रकृति में निरन्तर विराम की जो वहानी हम देखते हैं वह एक स्वयं-चालित यन्त्र की रिया की द्योतक है। प्राकृतिक जगत् में बाहर का कोई सिद्धान्त इसकी व्याख्या करने के लिए आवश्यक नहीं है। एक ऐसी बन्द दुनिया में, जो एक-जैम नियत नियमों में शासित है, कोई आध्यात्मिक सिद्धान्त हस्तक्षेप नहीं कर सकता, यद्यपि हमारा प्राचीन धर्म-ग्रन्थों में इस दान के विस्तृत चित्र खींचे गए हैं कि किस प्रकार कुछ भ्रष्ट देवताओं ने ईश्वर की प्रारम्भिक इच्छा को व्यर्थ कर दिया और किस प्रकार एक कान्पनिक देवता का गलत चुनाव करने में युगों तक लोगों को असम्यक उठाने पड़े और उनमें घागे घाने वाली ममूची पीढ़ियाँ विनाश और भ्रष्ट का शिकार हो गईं। बिना इन सब चीजों में उन लोगों के लिए, जो असम्यक प्रताद्वियों में से गुजर-बर होने वाली विकास की प्रक्रिया के विचार से परिचित हैं, लेश-मान भी मय नहीं है। हम यह बात निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि जीवों की जातियाँ एक मुख्यवर्धित क्रम में विकास के ऊँचे सोपान में बढ़ जाती हैं। बहुत सी जातियों का हास हो जाता है और बहुत-सी नष्ट और विलुप्त हो जाती हैं। ज्यों ही जीवन का कोई रूप अपने पूर्ण विकास की स्थिति में पहुँचता है त्यों ही उसका हाम प्रारम्भ हो जाता है। हमने जो प्रगति प्राप्ति की है वह परीक्षणों और गलतियों की एक कठिन पद्धति का परिणाम है। मधर्ष और कष्ट, रोग और मृत्यु इतने प्रबल तथ्य हैं कि यदि वास्तव में ही ब्रह्माण्ड में कोई शासक शक्ति है तो

भाग्य, नियति या आकस्मिक संयोग अथवा लापरवाह देवता भले ही वह शक्ति हो, कोई दयालु परमात्मा नहीं है। मानव जीवित प्राणियों की दीर्घ शृङ्खला की नवीनतम कड़ी के सिवाय कुछ नहीं है और वह भी इस ग्रह पर एकदम निर्दोष विरहित गढ़े-गढ़ाए परिष्कृत रूप में उत्पन्न नहीं हुआ, बल्कि वह भी आहिस्ता-आहिस्ता परिस्थितियों के आघातों से गूटकर परिष्कृत किया जा रहा है। पूर्व-पाषाण युग का अर्ध-मानव, निएण्डरथाल मानव एवं फ्लिटडाउन में पाई जानेवाली मानव-प्रस्थियाँ यह सिद्ध करती हैं कि प्राचीन मानव एप के कितना निकट था। जब हम मानवता के विकास को एक विचित्र आकस्मिक संयोग के रूप में और उसके सारे इतिहास को ब्रह्माण्ड के इतिहास की एक घटना के रूप में देखते हैं, तो ईश्वर की मानव के रूप में कल्पना बहुत भद्दी और असंगत लगती है। काल के अचिन्तनीय रूप से लम्बे विस्तार की तुलना में मानवता का इतिहास पलक की एक भपक से अधिक बड़ा नहीं। मानव-प्राणी देश (स्पेस) के एक इतने छोटे कण-मान में सीमित है कि ऐसा प्रतीत होता है मानो ब्रह्माण्ड की मुख्य योजना में उनका कहीं स्थान ही न हो। हम यह बात निश्चित रूप से नहीं कह सकते कि मनुष्य जीवन का अन्तिम और सर्वोच्च अभिव्यक्त रूप है। जीवन की शृङ्खला में मानव के बाद और भी कड़ियाँ हो सकती हैं जो मानव में उतनी ही भिन्न हों जितना कि वह इस शृङ्खला के प्रारम्भिक जीवन रूप अमीबा से भिन्न है। मनुष्य तो पृथ्वी पर अपेक्षाकृत बहुत बाद में आया है। उसने पृथ्वी पर शासन उसके जीवन के हजारवें भाग से भी कम समय तक किया है। दंत्याकार सरीसृप प्राणियों और डाइनोसॉर जन्तुओं ने लाखों वर्षों तक पृथ्वी पर शासन किया है और सम्भव है उन्होंने भी साचा हो कि उनका अस्तित्व कभी नष्ट नहीं होगा। मानव भी आज यहाँ सभ्यता है कि वह जीव-विज्ञानी विकास की अन्तिम विजय है और वह अनन्त काल तक ऐसा ही रहेगा।

हो सकता है कि मानव भी अन्त में, जो अपनी दिशा के सम्बन्ध में सर्वथा अनिश्चित नहीं है, असफल परीक्षणों में से एक हो। यदि हम यह मान भी लें कि पृथ्वी पर मानव ही जीवन के विकास की चरम अवस्था है और जीवन का विकास उसमें ऊपर नहीं हो सकता, तो उस दशा में विज्ञान हमारे सामने मानव के विनाश का गहरा खतरा उपस्थित है। हमें विज्ञान ने बताया है कि सौर-परिवार एक घड़ी की तरह है जिसकी चाबी धीरे-धीरे खत्म होती जा रही है और जिसमें नये तारे में चाबी नहीं भरी जा सकती। हो सकता है कि हमारे

जीवन-काल में यह घड़ी ने स्वर्ग में नुअन एक दिन वह स्वर्गावस्थ।^१
 वैज्ञानिक माध्यम यह मकन मिलता प्रदान है कि प्रज्ञाण जा अत्यंत
 धामा गति ने मज्जित पार कर मरुता मरुता अपनी वतमान स्थिति में आया
 है ममम्न जावन के पूष विनाग यानी विवच्यापी मृय ही परिस्थितिया की
 आर प्रद र्णा है।

जिन मृया के लिए हम मध्य कर रहे हैं वे जुगुन का चमक जा दर
 मरु ग्रहण्य है जाणें। प्रज्ञाण्ड का प्रक्रिया सिफ र्णा और आकारा के उनन
 और उपहन की प्रक्रिया है जिसमें वे मृय जिनका हम कामना करत हैं बहुत
 धाम समय के लिए गत भाग रूप धारण करत हैं। आचार मन्त्र की नतिक
 मिडान कवन माननीय व्यवहार के पक्ष निर्देशन के लिए सामान्य नियम हैं और
 जिन विकासामुक्त समाज में उनका जन्म जाना है उमा के कारण उनका मन्त्र
 और मायकता जाना है। हमारी कनव्य की भावना मृत समुद्र जीवन की
 नैमगिक बुद्धि है जा पशुआ और छय प्राणिया में भापाई जाती है। इन
 नैमगिक बुद्धि का अनुमरण करत हुए व्यक्ति के हिता का समूह के हिता के धाम
 उपति कर दिया जाता है। अतः समा का अनुमरण करत का कर्त्तव्य निर्गुण
 सामाजिक भावना का उपन है उसने निर्गुण विमा अनिग्रहण गति (मुपरनचुरन
 पावर) की प्रेरणा की आवश्यकता नहीं है। मानवाय व्यवहार का एक भी ऐसा
 काय नहीं है जिसका समाज ने एक समय अनुमोदन और दूसरे समय निन्दा न का
 हा। यद्यपि प्रतिमान (पमान) स्थिर नहीं रहन बदलत रहत है ता भी जावन
 उनके बिना अवहीन प्रतात जाना है और इसालिए नतिक गायाआ और नतिक
 आचार का आविष्कार कर लिया जाता है। और विज्ञान हम बताता है कि भ्रम

१. मरुत्तम नेम का कर्त्तव्य है 'न मृय और न हा को' अन्य तारा हमारा मन नात्र
 गति में अपने स्वयं का विकास करना रहे सकना है मृय प्रति निन २५ करा २०
 भार गी रहा है और एमा का अन्य ज्ञान ज्ञान नहीं है निमम उमर हम नय का पूर्ति
 हमम आग गति में आ हा मर। मृय में इनका नय है कि वे उम अभा २० करा
 २० तक विकास करना रहे सकना है। वाग्वम मृय हमम भा लब्ध जीवन का आगा
 कर सकना है, क्योंकि नेम नेम का तरा अधिक वृत्ता (पुराना) जाना जाना है वेन नेम
 हमम ऊता न वि करण का आर फलन उमर २० और भार के नय का गति कम जाना
 जाना है। जब हम वृत्ता का मा इस दान उपलब्धता पर विचार करत है ना हम इस निकष
 पर पहुँचत है कि हमारे नय नेम जोर कर नाल वक्तक उमकन रहे नरुन दे।
 (एस्ट्रीनाना एण कागमायना दिनाय सुक्करण (१६०८) वृत्त ८१७ ४१८)।

किस प्रकार पैदा होने हैं। नैतिकता एक कामचलाऊ व्यवस्था है और उसे मान्यता देना सामाजिक आवश्यकता है। नैतिकता क्योंकि परम्परा का परिणाम है, इसलिए समाज को उसे बदलने या नशोद्धित करने का अधिकार है। ऐसा कोई ईश्वर नहीं है जो हमे व्यवहार की एक नियत पद्धति पर चलने के लिए आदेश देता हो। नैतिक नियम सिर्फ इसी अर्थ में बन्धुनिष्ठ (आब्जेक्टिव) हैं कि वे किसी व्यक्ति-विशेष से बंधे हुए नहीं हैं, इस अर्थ में नहीं कि वे निरपेक्ष (बिन्ही शर्तों से न बंधे हुए) आदेश हैं, या वे यह स्वीकार करके चलते हैं कि 'अच्छाई' एक अविश्लेषणीय और अन्तिम गुण है।

इस प्रकार आस्तिकता का पक्ष नैतिकता की दिशा से सन्दिग्ध हो जाता है। यदि हम यह तर्क करें कि हमारे भीतर जो नैतिक आकाशाएँ हैं वे अन्ततः एक दिन पूर्ण होगी ही, तो यह तर्क दापपूर्ण है क्योंकि इसमें हम साध्य की ही साधन मानकर चलते हैं, अर्थात् हम यह पहले ही मान लेते हैं कि यह मसार तर्कपूर्ण है और निश्चित उद्देश्यों की पूर्ति की ओर नियत गति में जा रहा है, जबकि वास्तव में इसी बात को हमे सिद्ध करना है। मनुष्य अपनी अन्तरात्मा में वर्तमान की जो भावना अनुभव करता है उसमें या उसकी एक पूर्ण मत्ता की अवधारणा में एक नैतिक सत्ता या ईश्वर की अनिवार्यता सिद्ध नहीं होती।

स्पग्लर का कहना है कि सांस्कृतिक एक्को (क्लचरल यूनिट) की पीछों साथ तुलना की जा सकती है। वे भी पीछों की भाँति वृद्धि की मजिलों में न गुजरने हैं, फूलों की तरह खिलते हैं और फिर मुरझा जाते हैं। एक अपरिवर्तनीय नियम, चाहे आप उसे नियति कहें और चाहे सामूहिक आत्मा जातियों, और मनुष्यों के उत्थान और पतन को शासित करना है। इतिहास तारों की भाँति नियत कक्षा-पथों में चक्रान्तर गति करता है। और उसकी गतिविधि भी तारों की गतिविधि की भाँति पूर्व-निर्धारित होती है।

मनुष्य के इतिहास और ब्रह्माण्ड के विगाट् विस्तार के सम्बन्ध में आज हम ज्ञान की जिस स्थिति में पहुँच चुके हैं उसमें यह कल्पना, कि पृथ्वी या मानव-जाति (स्पीशीज) या कोई ऐतिहासिक व्यक्ति विशेष ही समस्त बिन्दु या उसकी घटनाओं के केन्द्र-ग्रन्थि है, बेनुकी नहीं तो असाधारण अवश्य प्रतीत होती है। हमारी पृथ्वी अत्यन्त लघु और नजीक है और उस पर हमारी नागरिकता और भी तुच्छ वस्तु है। पृथ्वी को ब्रह्माण्ड का केन्द्र मानना, मनुष्यों को दर्शनशास्त्र का केन्द्र मानना और बुद्ध या ईसा को धर्म का केन्द्र मानना—ये सभी एक-जैसी

कल्पनाएँ हैं।^१ मनुष्य, जैसा कि प्रोफेसर एडिंगटन न कहता है, सिर्फ़ टमी अथ ममर चीजों का केन्द्र है जिसे वह अपने परिमाण और इयत्ता की दृष्टि में परमाणु और तारे के मध्य में है। वह एक परमाणु में लगभग उतना ही गुना बड़ा है जितना गुना तारा उसमें (मानव में) बड़ा है। विज्ञान के नवीन ज्ञान ने जिन लोगों के मन और बुद्धि को चमरा दिया है, उन्हें बहुत सनातन पुरानी धर्मशास्त्रों का रचयिता होने की लगन है, जैसा मोद में बड़बड़ाने वाले लोग।

मानव और अधिष्ठ विज्ञान की सीढ़ी पर पहुँचने के शारीरिक रचना में पाई जाने वाली समानता की वारीकियाँ और उनकी रक्त परीक्षा का आश्चर्य जनक परिणाम मानव और गैंधार्पायड की निकट समरूपता की मित्र बनते हैं। मनुष्य का प्राणि व उसका मूल उद्गम, जन्म से पूरा गम में विकास, जन्म, वृद्धि, जरा और मरण के तथ्यों से स्पष्ट है। हम केवल यह मानकर, कि प्रकृति ने जीव विज्ञानशास्त्रियों के साथ दिव्यगी करम के लिए एक विराम निमोद किया है, इन तथ्यों को उठा नहीं सकते। यह काफी हद तक निश्चित है कि हम लोगों के पूर्वज एष या उन्ही की जाति के दूसरे प्राणी हैं।

मानव प्राणियों के समूह में एक प्राणी है—यह बात न नयी है और न बहुत रहस्य की। किन्तु नयी बात यह है कि वह एक प्राणी से अधिष्ठ कुछ नहीं है। प्रोफेसर वाटसन का व्यवहारवादी मनोविज्ञान इसकी पुष्टि करता है। उनका मत है कि मनोविज्ञान भी शरीर त्रिया विज्ञान ही है, फर्क सिर्फ़ यही है कि शरीर-त्रिया विज्ञान का सम्बन्ध जहाँ प्राणी के अंगों के कार्यों—मसलन उसकी पाचन-प्रणाली, उसकी रक्त संचार प्रणाली और उसके स्नायु मस्यान—में है, वहाँ व्यवहारवाद की अधिष्ठ दिलचस्पी प्राणी के अंगों के बजाय समूचे प्राणी के दिन-रात के आठों पहलू के व्यवहार से है।^२ मनुष्य 'पुर्जों और हिस्सों की जोड़कर

१. स्वर्गीय प्रोफेसर ओपल्टर ने कहा था कि हमें मानव जन्म के इतिहास का केन्द्र मानना 'प्राचीन और मध्य युगों के लोगों द्वारा प्रस्तुत की गई विश्व की तस्वीर में तो ठीक बैठ सकता है जिसमें विश्व को एक गाँव की तरह छोटी और मुँकरी सी चीज माना गया है, जिसमें मानवीय इतिहास सिर्फ़ कुछ बड़ा बंध का छोटा सा इतिहास है और जिसमें विश्व के इतिहास की समाप्ति पर हमें कायमा की आशा की गई है, किन्तु आज के मानव की यह कल्पना बहुत अनाप और बेतुकी लगती है, क्योंकि उसकी आत्म निर्मर्गिक ज्ञान की कल्पनाओं से उसका मेल नहीं बैठता।' (गिरेण्ड ने० एम० वायूव रिमिथ द्वारा मार्गन चनमैन, अगस्त, १९२८ में पृष्ठ ३८६ पर उद्धृत।)

२. विदेविपरिचम (१९२५), पृष्ठ १११

तैयार की गई एक मशीन है जो दोड़ने के लिए तैयार है।^{११} जहाँ तक नि पुराने परम्परागत मनोविज्ञान में वर्णित आत्मा और चेतना का सम्बन्ध है, प्रोफेसर वाटसन उसे स्वीकार करने से तैयार नहीं है।^{१२} उनके मन में भाषा मासपेशियों के संकोचन-विकोचन की एक शृद्धि है। विचार भी उन्ही तरह एक घटना है जैसे कोई भी अन्य घटना। यह टेनिस खेलने की भाँति ही एक प्रेरक क्रिया-संघटन है, एक प्रकार का व्यवहार (क्रिया) है जिसमें वाक्-पेशियों की गति तो होती है किन्तु स्वर नहीं निकलता (अन्यस्वर गति)। (विचार) एक प्रकार से मूक वचन अर्थात् ऐसा बोलना है जिसमें आवाज नहीं निकलती, या 'गुप्त पेशी-क्रिया वाला सम्भाषण' है। थॉमस डायर ने भूलभुलैया में फँसाकर चूहों पर जो परीक्षण किये हैं, उनमें उसने वैज्ञानिक रीति से यह सिद्ध करने का दावा किया है कि बुद्धि उद्दीपन और प्रतिवेदन (स्टिमुलस और रिस्पोन्स) के सिवाय और कुछ नहीं है। भाव-

१. 'इस सम्बन्ध में मैं कोई बहुत कठिन बात नहीं कहना चाहता। अगर टायर युक्त पहिये, धुरे, गीयर, गैस इंजन और ऊपर का ढाँचा लाजिब इन सबको जोड़िए तो हमें एक विस्मय का मोटर मिल जाएगा। मोटर कुछ काम कामों के लिए उपयोगी साबित है। उमर के माटल के अनुसार हम उसे कुछ काम कामों के लिए प्रयुक्त करने दें। यदि वह फोड़ें है तो वह बाजार जाते और अन्य छोटी यात्राओं के लिए अच्छी है। यदि यह रात्मरोंचक है तो वह आनन्ददायक यात्रा के लिए उत्तम है। इसी प्रकार यह मानव, यह आध्यात्मिक प्राणी यह जान दो भी जो सिर, हाथ, हाथ, धड़, रीढ़, पाँव, उँगलियाँ तथा स्नायु, मांसपेशी और ग्रन्थि आदि से बना है, जिसे काट शिखा नहीं मिली है और जो अब इतना बड़ा है गया है कि शिखा या भा नहीं सकता, कुछ कामों के लिए उपयोगी है।' (विहेबियरिज्म, पृष्ठ २७६)।

२. 'यह मान्यता प्राचीनतम काल से ही मानवांग मनोविज्ञान में रहा है। किन्तु किसी ने भी अभी न तो आत्मा को छूकर देखा है, न उसे परीक्षण नलिका में परखा है। और कोई किमा अन्य प्रकार से कभी उसके सम्पर्क में आया है, जैसे कि वह अपने दैनिक अनुभव का अन्य वस्तुओं के सम्पर्क में आता है। फिर भी उसके अस्तित्व में सन्देह करने में अनुभव नास्तिक समझा जाता रहा है और कभी-कभी तो इस सन्देह के कारण लोगों ने सिर तक काट लिये गए हैं। यहाँ तक कि आज भी जिन लोगों का सार्वजनिक जीवन कोई उच्च स्थान है वे उसके अस्तित्व में सन्देह नहीं कर सकते।' "बुण्ट ने जमाने के बराबर चेतना मनोविज्ञान का आधार मानी जाती रही है। आज भी वह व्यवहारवाद के छोड़कर जो सभी मनोविज्ञान का मूल आधार है। किन्तु यह आत्मा की पुरानी कल्पना की भाँति विशुद्ध कल्पना मात्र है, जिसे न मिट्ट किया जा सकता है न जिसकी व्याख्या की जा सकती है। लेकिन व्यवहारवाद की दृष्टि में ये दोनों शब्द (चेतना और आत्मा), जहाँ तक कि उनके दार्शनिक अर्थ का सम्बन्ध है, एक ही हैं। (विहेबियरिज्म, पृष्ठ ४ और ५)

नाएँ जागेरिए प्रतिप्रियाएँ (विसरन रिणकान) है। इच्छा-जैसी कोई चीज नहीं है। मनुष्य की क्षमता मरदक उद्दीपना और उनके प्रति स्वचलित प्रतिप्रिया का तब सीमित है। प्रतिप्रियाएँ उद्दीपना की तीव्रता और मासपक्षिया तथा उन्हें नियन्त्रित करने वाले स्नायुओं की शक्ति पर ही पूर्णतः निर्भर हैं। मनुष्य उद्दीपना और प्रति-वदनो के बीच की एक वस्ती है। वह प्राणियाँ में सत्रम चतुर है। मन गरीर है और मनुष्य एक यन्त्र है। हमारे विचारों का कोई परिणाम नहीं होता और हमारी इच्छाओं की कोई उपयोगिता नहीं होती।

वाग्मन का व्यवहारवाद सामान्य लोग म बहुत गारप्रिय है, क्योंकि वह उनका हम प्रिय विश्वास की पुष्टि करता है कि सत्र मनुष्या का ईश्वर न बराबर बनाया है। मनुष्या में ऊँच-नीच का भेदभाव अस्वीकरणीय और तब द्वारा अमाध्य घोषित कर दिया गया है और अब हर चीज सामाजिक और सामुहिक परिवर्तन का परिणाम मानी जाती है।^१ महजान प्रकृति में हान वाले मत्र परिवर्तन अम्य-नृमूलित प्रतिवर्तों का कारण होता है। नैतिक नियतिवाद मभी का मनानुमूल लगता है क्योंकि उनमें सत्रों अपनी इच्छा का अनुसार कार्य करने का लिए बहाना मिल जाता है। व्यक्तिगत एक एकी चीज है जिसमें हम देख सकते हैं और अपनी इच्छा नुसार आचार में गलत सत्र है। मनुष्य की गतिविधि रहस्यमय है, आ मा स्वतन्त्र है, य कथन कल्पना मात्र है। अगर हम उनका हा जाएँ तो प्रतिप्रिया में दर्शना का भी निमाण कर सकते हैं।

यद्यपि नय मनाविज्ञान में, जिसका साथ फ्रॉयड और युंग का नाम जुड़ हुआ है, मिलकुल भिन्न बस्तु पर चर्चा दिया गया है, पर वह भी एक प्रकार का मनोवैज्ञानिक नियतिवाद का समयक है। वाटसन को यह आपत्ति है कि फ्रायड ने यद्यपि प्रारम्भ में वैज्ञानिक प्रणिष्ठा प्राप्त किया, किन्तु बाद में वह भी मन्त्र सत्र के फेर में पड़ गया।^१ फ्रॉयड की श्रुति यह है कि बड़े बच्चों के, अध्ययन के

१ 'मनुष्य व्यक्ति समान परिस्थितियों से अपना जीवन प्रारम्भ करता है, हमारा मप्रमिद स्वतन्त्रता की धारणा में आये हा शब्द पाए जाते हैं। उस धारणा पर इन्साफ़ करने वालों का मनोविज्ञान का अनभिज्ञता को दृष्टि में रखकर यह हम सोचें तो हम जेंगे कि वे मय के उसमें कदा अधिक निकट थे, चिन्ता कि हम उनमें 'आर्ग' कर सकते हैं। यदि घोषणा में 'ममान' शब्द का माध 'नम न ममय' और 'पाइ दिया जाता तो उनका कहना निरकुल हा सहा होता। जन्म का बाद का परिस्थितियों से हा का' व्यक्ति द्वारा, का' पतिद्वारा, का' राजनयिक, का' चोर, का' मफल आर्मी और को' वैज्ञानिक बनता है।' (विहेनियरिस, पृष्ठ २१७)।

रूप में मनोविज्ञान के लिए बड़े बड़े दावे करता है। अपने जन्मत जीवन के प्रत्येक क्षण में हम विविध प्रकार के उद्दीपनों की एक अविरत धारा को अनुभव करते हैं जो विभिन्न इन्द्रियों के द्वारा हम तक पहुँचने हैं। इन प्रत्यक्ष ऐन्द्रिय अनुभवों और उनमें सम्बद्ध विचारों और चिन्तों में ही हमारी चेतना बनती है। इस चेतना की देहरी के पार हमारे पास तथ्यों और मन पर पड़ी छापों (इम्प्रे-
शन) का एक भण्डार है जिसमें हम इच्छानुसार जब चाहे चुनाव कर सक-
ते हैं। इस भण्डार के कुछ भागों तक कम और कुछ तक अधिक आसानी से पहुँचा
जा सकता है, किन्तु यदि प्रयत्न किया जाए तो छिपे हुए दूरस्थ तथ्यों और इम्प्रे-
शनों को भी पुनरुज्जीवित किया जा सकता है। इस भण्डार को मन का अव-
चेतन प्रदेश कहा जाता है, जबकि चेतना उससे बिलकुल अलग है जिसे चेतन
प्रदेश कहा जाता है। मन का एक तीसरा प्रदेश भी है जिसे अचेतन (अनकॉन्शस)
प्रदेश कहा जाता है जिसमें हमारे संशय और बाह्यावस्था में प्राप्त इम्प्रेशन, जो
एक प्रकार से हमारे जीवन के सोये हुए या विस्मृत अनुभव होते हैं, संचित रहते
हैं। यद्यपि हम इन अनुभवों को सामान्य चिन्तन के द्वारा उठाकर चेतन प्रदेश
में नहीं ला सकते, तथापि वे हमारे व्यवहार पर गहरा प्रभाव डालते हैं। मनो-
विज्ञान-विश्लेषकों की दृष्टि में अचेतन मन ही वास्तविक मन है। उनका कहना
/ है कि दबे हुए भाव और तत्त्व ही गतिशील तत्त्व और मन की प्रेरक शक्तियाँ
हैं।^१

इन सिद्धान्तों का धार्मिक प्रश्न से गहरा सम्बन्ध है। यदि 'मन, भावना
और आत्मा उसी तरह जीवित मस्तिष्क के ही अभिव्यक्त रूप हैं जिस तरह
ज्वाला जलती हुई मोमबत्ती का अभिव्यक्त रूप है' तो मस्तिष्क के नष्ट हो
जाने पर इन सबका अन्त हो जाएगा। प्राकृतिक शक्तियों के प्रभाव के अन्तर्गत
मानवीय जाति (स्पीशीज) का धर्म-धर्म विकास यह सिद्ध करता है कि मानव
भी शेष प्रकृति का एक अंग है। उसके धार्मिक अन्तर्जनि सिर्फ एष वशावलि के
प्राणी के स्वप्न-मात्र है। डार्विन-जैसे सतर्क विचारक ने भी अपनी आत्मकथा
(१८८७) में लिखा है : 'किन्तु तब यह सन्देह पैदा होता है कि क्या मनुष्य का
मन, जिसके बारे में मेरा यह पूर्ण विश्वास है कि वह निम्नतम प्राणियों के समान

१. यह कहना सही नहीं है कि व्यवहारवाद और मनोवैज्ञानिक विश्लेषण मनो-ज्ञान की प्रथम शक्तियाँ हैं। मनोवैज्ञानिक शोधों में हम बात पर सदैव प्रतीत नहीं होते। एक मनो-विज्ञान का अर्थ क्या है।

मन में धीरे धीरे विकसित हुआ है जहाँ इनके बड़े बड़े निष्कर्ष निकालना है ता-
उन पर निष्कर्ष दिया जा सकता है? मानवीय मन अस्मिन् के लिए किस
संघर्ष का उपज है। यह औद्योगिक बनाने और मन की खोज करने का एक
माध्यम है जो परीक्षाओं और गतिविधियों में मग्न रहकर दूसरे के साथ सम्पर्क करने
सकता है। उसका काम का दृष्टि परीक्षाओं में उसका माध्यम उपयोगितावादी
और उसके विचार कामकाज हैं।

मानविकानिर्णय विनियमन के अनुसार धर्म के अत्यधिक विकसित
प्राणियों में आधुनिक मानवीय भूमिका अंश करता है। मानवीय मन की अत्यधिक
व्युत्पत्ति प्रवृत्तियाँ तक हो सकती हैं। चिन्तन का अर्थ वास्तव में तक करना
(रीडिंग) उनका नहीं जितना कि औचित्य-स्थापन (रैशनलाइजेशन) है।
हम धर्म और ऐसा सम्प्रदाय के पक्ष में जाते प्रदत्त आधारों में भिन्न
आधारों पर आधारित होनी है तक पता लगा कर रहे हैं। धर्म का व्यक्ति एक
नैतिक वृत्तियों की नीडस्थली है जो दमनात्मक प्रभावों से नियंत्रण में रहती
=। इन दमनात्मक प्रभावों में कुछ प्रभाव धार्मिक विश्वासों के भ्रमों में उत्पन्न
होते हैं। यदि धर्म के मन का महत्त्व में ही गतिशील प्रत्येक क्षण निहित है ता-
निरन्तर प्रयत्न और धार्मिक आनागोणों सिर्फ भ्रम ही है।

तब का आशय, अन्तर्गत यह बड़ा हुआ नैतिक वृत्तियों और
आनागोणों में नये कार्यों के समय के लिए लिया जाता है। काल्पनिक
मनागोणों के प्रति हमारे धार्मिक प्रतिक्रियाएँ हमारे अविश्वसनीय प्रवृत्ति के मना-
गोणों के साथ =। धार्मिक विश्वास और मिथ्या प्रत्येक और प्रतिगमन
(प्रतिगमन और विप्रगम) के यत्र द्वारा उत्पादित मानवीयतावादी माध्यम है और
उनका सम्प्रदाय जिसे उत्तु निष्ठ वास्तविक मता में नहीं है। इनके बीच अन्त-
राल एक साथ है। मनुष्यिकतावाद के मिथ्या के अनुसार यह तक दिया
जाता है कि धर्म भी प्रारम्भ में नैतिक आनन्द का ही दूसरा नाम था और यहाँ
तक कि अन्तर्गत उच्च धर्मों में नैतिक आनन्द का आनन्द बना दिया गया
है। सम्प्रदाय अनुभव मानविकानिर्णय दृष्टि में विवृत व्यक्तियों की विवृत ईप्साओं
के साथ =। तब हम ईश्वर का एक वयन पिता के रूप में देखते हैं ता-
हमारे मन में एक प्रतिगमनात्मक विचार होता है। गति और वास्तविकता में हम
अपना आवश्यकताओं की पूर्ति और हानि में अपना रत्न के लिए अपने माता-
पिता की ओर निहारते हैं। जब हम परिपक्व अवस्था में पहुँच जाते हैं तब हम

यह वन्दना करने लगते हैं कि जंमे मोना-पिता घर पर दासन करते हैं, वंमे ही एक परमपिता जगदीश्वर, जो हम सबको जानता है और हम सबकी फिज करता है, ऐसी व्यवस्था करता है कि उसकी सब सन्तानों का अन्ततः कल्याण हो।^१ इसलिए उम समय भी, जबकि हमारे सामने जीवन के कठोर सत्य उपस्थित होने हैं, हम अपने-आपको एक भावुकनापूर्ण मुरादा की स्थिति के भ्रम में डाले रखते हैं। हमारी भावना यह रहती है कि यदि तुम मुझे बतल कर दोगे तब भी मैं तुम पर अपना विश्वास बनाये रखूंगा। इस प्रकार हम वास्तव में प्रीट आयु के दिगु हैं और ईश्वर एक तरह से सारी मानवता को 'स्तन्यपान कराने वाली एक धाम' है।

इस प्रकार ईश्वर के विचार को, जो नृत्वविशारदों के अनुसार मानवीय इतिहास के प्राचीनतम युगों में निरन्तर प्रभावशाली रहा है, एक मनो-वैज्ञानिक आधार प्रदान किया जाता है। ईश्वर का भय, पापी की लज्जा और मुक्ति की भावना आदि धार्मिक प्रपञ्चों को भी इसी प्रकार व्याख्या की जाती है। फ्रायड का यह निश्चित विश्वास है कि धर्म मानव समाज के मनोवैज्ञानिक विकास की एक विशेष सीढ़ी के साथ जुड़ा हुआ भ्रम है। समाज उम धीरे-धीरे उलाह फकने की प्रक्रिया में रत है, क्योंकि उसके मनीषी सदस्य बौद्धिक अपरिपक्वता की उस मजिल से ऊपर उठ रहे हैं जिसके साथ इस भ्रम का सम्बन्ध है।^२

आजकल धर्म पर मनोवैज्ञानिक दृष्टि से विचार करने पर बहुत जोर दिया जाता है। यद्यपि धर्म के आधुनिक मनोवैज्ञानिक अध्ययन का प्रवर्तक वुण्ट था, तो भी उसके मुख्य प्रतिनिधि विलियम जेम्स और स्टेनली हांस, स्टारबन और लांगवा

१. तुलना कीमिष्ट युग—'सप्त पुत्र के रूप में ईश्वर का कल्याण विष्णुपञ्चामक और ऐतिहासिक टोना इतिहास से मनोवैज्ञानिक दृष्टि से 'फादर इमेगा' का ही रूपान्तर है, और हमने बड़ा बात यह कि इनका उद्देश्य मनुष्य द्वारा अपने शैशवकाल के पिता को हटाकर उनके स्थान पर एक मरान् पिता को इस दृष्टि से प्रतिष्ठापित करना है कि उनका अपने छोट में परिवार के क्षेत्र में बाहर निकलकर मानव-समाज के विशाल क्षेत्र में जाना आसान और निर्विघ्नता से हो सके।' (माइकालोजा आफ दि अनकान्शम), (१९००), पृष्ठ २६।

२. एम० राइनर ने एक स्वल्प आधार पर तर्क किया है कि धर्म का इतिहास भ्रमों और गलतियों के, जिन्होंने मानवीय मामलों में एक महत्वपूर्ण भाग अदा किया है, और जो कभी कभी हानिकार भी मिद हुआ है, इतिहास के बिनाय कुछ नहीं है। और भविष्य के लोकतन्त्र का उसे कुछ मरोकार नहीं होगा। आर्पियम, अमेज़ो अनुवाद (१९०६), मैन्मन १०२।

एव को और प्रेंट है, जो सब अमरीकी हैं। ग्रिटेन में भी हमें काफी योग मिला है।^१ किन्तु धार्मिक लक्ष्य, ईश्वर आदि की वास्तविकता के विरुद्ध निष्कर्ष विशेष रूप से उन लोगों ने निकाले हैं जो प्रॉयड के मिथान्तों के अनुयायी हैं। लायबा ने अपनी पुस्तक 'ए साइकाजिकल स्टडी ऑफ रिलिजन' में कहा है कि धार्मिक अनुभव केवल एक आत्मनिष्ठ (मन्त्रित्व) स्थिति है और उसका अन्तर्निहित तत्त्व एक भ्रम है। यद्यपि यह भ्रम वास्तविकता की भी प्रसन्नता के साथ होता है तो भी वह भ्रम ही है। वह एक हुए और अशिक्षित लोग नीचे से उठने वाले स्वप्ना को ऊपर से आयी हुई आवाज समझ लेते हैं। ऊपर स्वर्ग में जो वाणी हम तक पहुँचनी है वह स्पष्टतः मानवीय वाणी ही है।^२ इससे बचने स्वर्ग में आने वाले बकबूतों के मन्दन नहीं हैं, बल्कि स्पष्टतः ऐसी निराशा आत्माओं के उद्गार हैं जो विगुद्ध आत्म रक्षा के लिए उनके हृदय में निकलते हैं। जय मनुष्या का आन्तरिक, नैसर्गिक उत्साह और साधुत्व उनके इर्द-गिर्द के जीवन में ठण्डा पड़ जाता है तब अति प्रवृत्त आध्वासन बहुत लोकप्रिय हो जाना है। मनुष्या को होनहार रहस्यमय धार्मिक अनुभवा में निश्चितता की जा प्रतीति मिलती है वह वास्तव में मन्त्रित्व है, क्योंकि यह अनुभव परस्पर विरुद्ध है। यदि धर्म का प्रयोजन गम्भीर समस्याओं के समय और भविष्य की आशावासी की धर्मिता में हमारे भीतर पुनः विश्वास पैदा करना है तो वह मनुष्य के मन पर सुभाव का प्रभाव डालकर और उसकी कल्पना को सजग कर अपना कार्य करता है। पूर्व और पश्चिम दोनों में एक सामान्य विस्मय के धार्मिक सम्प्रदायों में मन्त्रित्व कल्पना का प्रबल चरण आती पद्धतियाँ बहुत आम रही हैं।^३ यदि हम किसी व्यक्ति विशेष के विचार

१. मैल्बोरो साइकाजिकल ऑफ रिलिजन (१९०४) आउटलैस एन एन्ट्राइन्स डू द साइकाजिकल ऑफ रिलिजन (१९२४) एम. साइकाजिकल एन द रिजिचियन लाइफ (१९०९)।

२. तुलना कागिण्ड आमेन होम 'यह कहना कि हमारे न हमारे स्वप्न में कहा है, और यह कहना कि हमने यह स्वप्न देखा है कि ईश्वर हमारे पास रहा है—हमारे में का अन्तर नहीं है। यह कहना कि हमने का रहस्यपूर्ण वस्तु देखा है या रहस्यपूर्ण बाधा सुना है, एक तरह से यह कहना है कि हमने मान और ज्ञान के बीच खाना देखा है।' निविया मन, पुस्तक ३, अथाय XXXII (बरेट जॉन्स एनट्र हावें का, 'दा नेचरलनेस ऑफ रिलिजन' (१९२८) में पृष्ठ ८८ पर उद्धृत)।

३. भारत और यूरोप दोनों में ऊँचे ज्ञानी योगी रहस्यमय अनुभूतियाँ और स्वर्ना एव रहस्यमय वस्तुओं के दर्शन और वाणियों के अर्थ का हमारा न हमें ही देना से उत्पन्न रहे हैं।

पर अपना ध्यान केन्द्रित कर दे, उदाहरणार्थ रौरव नरक की आग की लपटों पर, तो कुछ समय बाद हम सचमुच अपनी हवेलियों पर झुलसने वाली आग अनुभव करने लगते हैं। इसी प्रक्रिया से हमने ईश्वर को ही नहीं, उसके शत्रु गंतान और उसके भूत-प्रेत और डाकूनीयों के गिरोह को देखा है। 'जो विश्वास करता है उसके लिए सब-कुछ सम्भव है।' हमें जैसा ज्ञान वा प्रकाश दिया जाता है हम उसके अनुसार अपनी मन स्थिति बना सकते हैं।

मनोवैज्ञानिकों की दिलचस्पी उन परिस्थितियों का पता लगाने में जरूर है जिनसे हम अपनी कल्पना की सृष्टि को वास्तविक तथ्य मान लेते हैं, किन्तु उनके सत्यात्मक मूल्य को जानने में उनकी कोई दिलचस्पी नहीं है। जब हमें मालूम हो जाता है कि भ्रम कितना भ्रम है तो हम उसकी सत्यता पर बहम नहीं करते। जब हम यह बताते हैं कि वे कौनसी परिस्थितियाँ थीं जिनमें सती प्रथा और मन्त्र-तन्त्र पर विश्वास किया जाता था, तब हम उन धार्मिक ग्रन्थों के वचनों का और उन बड़े-बड़े लोगों का उल्लेख करते हैं जिनको प्रामाणिक मानकर यह विश्वास किया जाता था और साथ ही हम जन-साधारण के भोलेपन आदि का भी उल्लेख करते हैं जो उस विश्वास में सहायक थे। इसी प्रकार मनोविज्ञानशास्त्री भी हम बताते हैं कि उन परिस्थितियों में लोग धार्मिक बातों पर विश्वास करते हैं।

धर्म ससार में मानवीय भावना के प्राकृतिक दोषों और नुष्टियों की कुछ क्षति-पूर्ति करता है और उसके द्वारा मनुष्य इस ससार की अनित्यता, अनिश्चितता और अयथोक्तता से बचकर एक ऐसे ससार में जा सकता है जहाँ ईश्वर की विद्यमानता के कारण ये सब दोष खत्म हो जाते हैं। तार्किक और वास्तविक दृष्टि से देखा जाए तो धर्म एक पूर्ण पुष्ट और पूर्ण ससार के सम्बन्ध में एक तथ्यात्मक स्थिति से मुक्त होकर विगुह्र आदर्श के अनुभव को प्राप्त करने के साधनों के सम्बन्ध में, अपने विचारों को प्रकट करने का मनुष्य का प्रयत्न है। मनुष्य की दृष्टि में देवता वास्तव में वैसे ही आदर्श मानव-प्राणी है जैसे कि वे स्वयं बनना चाहते हैं।

१. धर्म को मनोवैज्ञानिक दृष्टि से देखना और उसका उन्मीलन में अध्ययन करना केवल मनोवैज्ञानिकों तक ही सीमित नहीं है। श्री मिलिलटन ग्रे ने अपना पुस्तक 'ईश्वर' (१९०६) में कहा है 'ईश्वर का अस्तित्व वास्तव में नहीं है फिर भी हमारा काम तब तक उसके बिना कभी नहीं चल सकेगा, जब तक कि हम अपने अन्दर यह ध्यान प्राप्त न करें कि उसकी (ईश्वर की) कल्पना क्यों की गई थी।' उनके अनुसार ईसा जैसे महान् सन्त ईश्वर के स्वरूप को नहीं, अपने ही स्वरूप की खोज करने हैं।

हमारी ईश्वर-सम्बन्धी भावना हमारे ऊपर पड़ने वाले समाज के दबाव के कारण है। 'प्रचलित नैतिक' आचार के समयन में हम एक ऐसे ईश्वर की दुहाई देते हैं जिसे हम जानने नहीं।

४. तुलनात्मक धर्म-समीक्षा :

तुलनात्मक धर्म-समीक्षा और ऊँचे दर्जे की आलोचना, जो संप्रश्रुत हान के जमाने की चीज़ें हैं, अब अपना भी योग इस प्रकार देने लगी हैं, मानो धर्म का विघटन अपने-आपमें पर्याप्त निर्णायक नहीं था। तुलनात्मक धर्म समीक्षा में हम अपने धार्मिक विश्वास के अतिरिक्त अन्य विश्वासों का भी बिना उन्हें स्वीकार या तिरस्कार किये अध्ययन कर सकते हैं। इस तुलनात्मक अध्ययन में हम अपने सुदूर पूर्वजों के सीधे-सादे विश्वासों में लेकर, जिन्होंने कि इस महात्वा पारिवेशिक रहस्य के अनुभवों की पहले-पहल सूत्रबद्ध किया, आज के जीवित विश्वासों तक ईश्वर सम्बन्धी हमारे समस्त विश्वासों के इतिहास की समीक्षा कर सकते हैं। प्रतीत होता है कि हर वस्तु पर मनुष्य न देवत्व का आरोप कर दिया है। प्रकृति की शक्तियों, सूर्य, तारों, अग्नि, जल और पृथ्वी एवं प्रजननकारी ऊर्जाओं को देवता बना दिया गया है। वीर-पूजा और मानवीय दैवताओं ने देवताओं की इन शक्तियों में और भी वृद्धि कर दी है। ईश्वर के चित्र हमने अपने मन में उनमें ही बनाये हुए हैं जितने कि हम स्वयं हैं। जीनोफेनीज का, जो यूरोप का धर्म का सबन पहला महान् तुलनात्मक अध्ययनकर्ता था, सन्देहवाद प्रतिदिन पुष्ट होना जा रहा है।^२

लोक छान परीक्षा में उत्तार्ण ह न के । लण प्राप्ता भेरी के लिए प्रमाद की मन्तव्य मानना है नवके कृत्रिम का प्रोटोटेस्ट छान परीक्षा में मन्तव्य का लिए निर्वर्ण एक अन्ध्रा शिष्टक निपुण करता है । किन्तु क्या उन दोनों की प्रधान दिलचस्पी और प्रयोजन में कोई वास्तविक अन्तर है ? (बूक, द क्रिश्चियन रिलिजन एण्ड इग्न कांम्पाटाइम टु डे (१९२५), पृष्ठ १४) ।

१. समानिद्वान्त की प्रभावकारी आलोचना के लिए चर्चामंड वकी पुरातन दक्षिण 'सुप्र' ध्यातीय आज रिलिजन एण्ड द रिलिजन ऑफ द इस्टिविजल (१९१६) ।

२. हाँ, यदि दैता, घोडा और शेर का हाथ होव और न मनुष्य का भावि अपने हाथ से चित्र और कलाकृतियाँ बना सकते तो घोडे घोडा के रूप में और शेर शेर के रूप में दैवताओं की चित्रित करने और उनके शरीर अपना तरह-तरह की आकृतियों में बनाने । इथियोपियन लोग ईश्वर को काला और छोटी और फफोरी नाक वाला चित्रित करने हैं, धर्मियन लोग कहते हैं कि उनके ईश्वर की आँखें नीला और चाल लाल हैं ।^३ बर्नेट, अर्ली ओक मिर्जा-

मृतत्वशास्त्र, जिसमें हमें मुनहरी मावाओं और प्राणियों, राजाओं और मृगीय युगल आदि की ईश्वर की भाँति पूजा की प्राचीन परम्पराओं की दिलचस्प जानकारी मिलती है, यह मित्र करता है कि हमारे आज के अनेक जीवित देवताओं के पूजेज बहुत ही निम्न कोटि के थे। मृतत्वशास्त्र हमें बताता है कि धर्म के नाम में हमें प्राचीन काल में प्राप्त हुई कुछ परम्पराएं वास्तव में आदिमयुगीन कर्मकाण्डों में ही प्रारम्भ हुई थीं। आदिमयुगीन लोग अपने देवताओं को मया करने थे ताकि उन्हें समझ में आने में सफल हो सकें और ईश्वरों में ईसा के शरीर को खाने और उसके रक्त को पीने की जो प्रथा है वह भी इस पुरानी प्रथा में सर्वथा सम्मिलित नहीं है। धार्मिक साहित्य में दी गई कहानियों ईश्वर की मुनाई हुई नहीं है, और यदि हम आज भी उन्हें ईश्वरीय कहानियाँ मानकर ही उनमें चिपट हुए हैं तो उसमें यही मित्र होना है कि गलतियों का उन्मूलन बहुत जरूरत में होना है।

सोर्ट भी देवता अग्निम और यषग्विननीय तथा कोई भी धर्म पूर्ण नहीं प्रतीत होता। एक समय था जब मोनोंक और बाल के बड़े-बड़े मन्दिर बनाये गए थे, वे अपने समय के शक्तिशाली देवता थे और उनके पूजकों की मर्यादा बहुत बड़ी थी, वे आदेश और निरोध जारी किया करते थे जिनकी व्याख्या करने में कितने ही पुजारियों ने अपना भारी जीवन व्यतीत कर दिया था। उनकी शक्ति और मत्ता में उनका करना कुछ समझा जाना था और हवाओं व्यक्तियों ने इस अवस्था में मौन और श्रमनाश भेजे, किन्तु आज रीति ऐसा व्यक्त है जो उनकी पूजा करना तो दूर, उनकी स्वीकार भी कर ? मित्र का रा और यविनों का धर्म आदिम और अष्टोत्थ, जियम और गनीन, जानस और घेम्टा जिन्हें लाखों व्यक्ति भय और सम्भ्रम की दृष्टि देखते थे और जो कुछ हजार वर्ष पूर्व स्वयं यज्ञ के समरक्षक समझे जाने वाले देवता थे, कहाँ गये ? उनके दिन लड़ गए, आज उनकी वेदिकाओं पर पूजा के धूप-दीप में धूँआँ नहीं उठता। हम उन लोगों के भोक्ता पर हमने हैं जो यह समझते हैं कि और सब देवता खत्म हो जाएँगे, सिर्फ उनकी देवता अनन्त काल तक बना रहेगा। अतीत की दृष्टि मूल्यों में भी उन्हें कोई मयक नहीं मिलता। धर्म का इतिहास परम्पर विरोधी प्रणालियों के मर्दा, नगरा मरकरण, (१८००), पृष्ठ ११६। स्पिनोसा का कहना है : 'यदि किसी त्रिकोण में बाजने का शक्ति हा तो वह यज्ञ कहला कि ईश्वर निकाला है और वृत्त कहेगा कि ईश्वर वृत्ताकार है और इस प्रकार हर वस्तु ईश्वर पर अपना ही विशेषताओं का आरोप करेगा और अपने आपको ईश्वर जैसा और बाका सब बाका को विहृत और भग्न बना देगा।' बारसेट्टिम आन स्पिनोसा, बुक डारा मर्यादित (१६०८), पृष्ठ २८८।

गधपं का इतिहास है, जिनमें से हरेक का यह कट्टरतापूर्ण दावा था कि वही अन्तिम ई, वही चरम सत्य है—एक ऐसा दावा जो उनकी बहुमर्यादा को देखते हुए बच ही चेतुषा था।

यदि धर्म का तुलनात्मक अध्ययन हमें कोई सबक देता है तो वह यही है कि हर धर्म भ्रान्त और अज्ञान मानवीय साधनों से टाला और गढ़ा गया है और जब तक वह जीवित है तब तक वह बदलता रहता है। आत्मा का अर्थ है विकास और अभी जब हम जीवन का सिर्फ एक ही पार्श्व देख रहे होते हैं, चक्र घूम जाता है और अतीत की छाया उसके बीच में आ जाती है।

यथा पिण्डे तथा ब्रह्माण्डे' के सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य को ही ब्रह्माण्ड का प्रतिरूप मानने के दयनीय विश्वास ने सर्वान्धवाद के ऐसे-ऐसे अजीब सिद्धान्तों को जन्म दिया जिनमें प्रायः हर चेतन और अचेतन वस्तु में मानवीय गुणों का अभ्यारोप कर दिया गया। हमने पत्थरों को सजीव और वृक्षों को सवेदनशील माना। यही तब कि जब हमारे मन में मानवीय व्यक्तित्व की अवधारणा अधिक स्पष्ट हो गई तब भी सब वस्तुओं को मनुष्य के समान मानने की प्रवृत्ति ने हमारा पीछा नहीं छोड़ा। हमने अपने देवताओं को मानवीय आवेशों से युक्त कर दिया, और वे हमारे मामूली-से पाप के लिए भी हम पर क्रोध और प्रतिशोध का बख्शावत करते। इसीलिए यह मान्यता है कि मनुष्य का मन विराट् ब्रह्माण्ड-सत्ता के प्रतिरूप है।

५. सूक्ष्म आलोचना

वेद, त्रिपिटक, बाइबिल और कुरान आदि जो धर्म-ग्रन्थ धर्मों की चरम सत्यता की घोषणा करते हैं और अपने-आपको अभ्रान्त बताते हैं, उन्हें भी आज प्लेटो के प्रदनात्तरी और अज्ञेय के लेखों की भाँति आलोचनात्मक और ऐतिहासिक भावना ने परखा जाता है। ये सब मानवीय हाथा से लिखे गए मानवीय अभिलेख हैं और उनमें गलती की सम्भावनाएँ हैं। केवल धार्मिक ग्रन्थ ही नहीं, सब धर्मों की स्मृतियाँ भी अप्रोक्ष्य और सीधे देवताओं से प्राप्त मानी जाती हैं। यहूदों और गैर-यहूदों, ग्रीक और ग्रीक-तर, सभी यह दावा करते हैं कि उनके नियम-कानून सबसे पहले देवताओं ने ही बनाये थे। किन्तु आज हम जानते हैं कि इन सबकी उत्पत्ति मानव प्राणियों के परस्पर-विरोधी आवेशों और अपना मार्ग टटोलने वाले अन्धे बै-से तर्क से हुई है। धार्मिक-ग्रन्थ भी इसके अपवाद नहीं हैं। ये उन परम्प-

राधा और उताया का मत है कि ईश्वर ने सभ्यता कवियों ने अमिता
निधारित कला के माध्यम से उनसे मनुष्यों का अच्छा जीवन गिनान पर
परस्पर मित्रता के रूप में सहायता मिल सकती है। धर्म-ग्रंथ इतिहास का उत्पत्ति श्री-
उनके कुछ भाग प्राप्त हैं या कम-से-कम इतने पुराने हैं जितने कि वे
समझ जाते हैं। यह ज्ञान अच्छा तरह सिद्ध नहीं की जा सकती कि कवियों या
पैगम्बरों को ये ज्ञान ईसा पूर्व प्राप्त हुए। हम यह स्वाकार नहीं कर सकते
कि उनमें से एक भाग धर्म-ग्रंथों में ईश्वर का हाथ बताने है। ऐसा धर्म ग्रंथों का
सूत्र और मूल में आता-जाता है यह सिद्ध किया कि वाइकिंग मौराणिक गाथाएँ
दार्शनिक और प्रवृत्ति परम्पराएँ हैं और विश्व में इनके स्तरों में गुजरते हुए
उनमें अभिवृद्धि हुई है। किन्तु हम ऐतिहासिक वर्णन समझना गलत होगा।
मनीषी हिन्दुओं और बौद्धों में आता-जाता है सर्वथा काफी आस पड़ता है। उन्होंने
अपने पवित्र ग्रंथों का चित्रण किया है और यह निधारित किया है कि उनका
कौनसा भाग किस युग में सम्बद्ध है। वेद का एक पुस्तक नहीं बल्कि साहित्यिक
संग्रह है जिनमें विविध गानों का ज्ञान और मूल्यों का साहित्यिक रचनाएँ हैं।
उनके प्रणालय ज्ञान का अर्थ यह नहीं है कि वे ईश्वर नहीं जानकर लिखाए
हैं या जबकि वे जिन समय उन्हें लिखा उस समय उसकी सामान्य गिनती तिरा
हित हा गई और उनका स्थान कुछ अमाधारण दिव्य सन्निधियों में ले लिया। उनके
विभिन्न स्तरों में एक-एक अर्थ पीढ़ियों की आशाओं और विश्वासों
में और कल्पनाओं का संग्रह है। उनका महत्त्व इस बात में नहीं है कि वे बहुत
प्राचीन हैं या ईश्वरों का वचन है बल्कि उनकी विषय-वस्तु की महत्ता में है। ना-
यू के न समस्त चीनी जगत् का यह कहकर चर्चित कर दिया था कि वे सब धार्मिक
पाठ, जिनके बारे में यह परम्परा चली आ रही है कि बन्धुसिंह ने उन्हें माफी
सन्ततियों के लिए पवित्र विरासत के रूप में व्यवस्थित करके प्रकाशित कराया,
वास्तव में जान-बूझकर की गई जातसाजी हैं। उसकी विरक्ति और बन्धु
गियन नामक पुस्तक ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि बन्धुसिंह द्वारा
जिन गण पुराने में वास्तव में प्राचीन ग्रंथ नहीं हैं और न उसका द्वारा सम्पा-
दित हैं, बल्कि उनमें अपना शिष्टाचारों को जो उस जमाने में प्रातिवारी थी,
ऐतिहासिक पृष्ठभूमि प्रदान करने के लिए वे वास्तव में गढ़ गयी थी। एक हरकत
धर्म ग्रंथ में, जो ईश्वरीय ज्ञान बताया जाता है ऐसी बहुत सी बातें हैं जिनमें
१. ईसा पूर्व-मिमीय अथवा वादना अर्थों की अनुवाद (१९२८) पृष्ठ ७७।

द्वारे में वैज्ञानिक आलोचना और ऐतिहासिक ज्ञान का तकाजा है कि हम उस अस्थीनार कर दे और वास्तव में इस बात का कोई तर्क-संगत कारण नहीं है। हमें उन्हें स्वीकार करना ही चाहिए। मरत्य किसी भी इतहास में बड़ी चीज है।

६. अस्तित्ववाद के पक्ष में प्रमाण

ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में दिये जाने वाले मध्य तथाकथित प्रमाण दोषपूर्ण हैं, वरन् कि प्रमाण में हमारा अभिप्राय एमें सबूत हो जो किसी भी विवेकशील व्यक्ति के लिए उसी प्रकार विश्वसनीय हो जिस प्रकार गणित के तर्क वाक्य के प्रमाण होते हैं। दार्शनिक तर्क एक सर्वथा पूर्ण सत्ता के रूप में ईश्वर की कल्पना में प्रारम्भ होता है। ऐसी सर्वथा पूर्ण सत्ता अस्तित्वमय होनी चाहिए, क्योंकि अस्तित्वहीन होने का अर्थ है अपूर्णता और उस अस्तित्वहीन अपूर्ण सत्ता से अधिक पूर्ण सत्ता की जो विद्यमान (अस्तित्वमय) हो, कल्पना की जा सकती है। किन्तु यह तर्क वाक्य उस मूल सिद्धान्त के विरुद्ध है जिससे कि तर्क प्रारम्भ हुआ था। इसलिए ईश्वर का अस्तित्व है। काण्ट का कहना है कि सत्ता अब्द्धाई या बुद्धिमत्ता—जैसा गुण नहीं है, इसलिए वह हमारे मन में किसी भी विचार की संकल्पना के साथ सलियन नहीं हो सकती। बहुत-सी चीजें ऐसी हैं जिनका अस्तित्व केवल हमारे कल्पना में ही है। हमारे मन में एक पूर्ण वृत्त की कल्पना है, किन्तु उसका अर्थ यह नहीं कि पूर्ण वृत्त—जैसी वस्तु का वास्तव में अस्तित्व है। ईश्वर का विचार भी इसका अपवाद नहीं है। ईश्वर का अस्तित्व उसकी कल्पना से सिद्ध नहीं किया जा सकता।

कार्य-कारण सम्बन्ध का तर्क भी इसमें अधिक सन्तोषजनक नहीं है। यह तर्क कुछ ऐसी धारणाओं के आधार पर चलता है जो तर्क के आगे नहीं टिक सकती—ये धारणाएँ हैं (१) कार्य-कारण सम्बन्ध का सिद्धान्त प्रमाण मिष्ट है, (२) यह सिद्धान्त विश्व के भाग पर ही नहीं, समग्र विश्व पर भी लागू होता है, (३) विश्व का एक आदि-कारण माना जा सकता है, जो कि कार्य-कारण सम्बन्ध के सिद्धान्त के विपरीत होने के कारण एक अनवाद है और (४) वह आदि-कारण ईश्वर है। कार्य-कारण की एक अनन्त शृङ्खला की कल्पना करना असम्भव नहीं है। यदि कार्य-कारण सम्बन्ध का अर्थ यह माना जाए कि जिस वस्तु की हम कल्पना कर सकते हैं उसका अस्तित्व अनिवार्य है तो सारा तर्क ही प्रमाणापेक्ष हो जाता है। हम यह मान लेते हैं कि विश्व की रचना की गई है और फिर यह तर्क करते हैं कि

उममा काई रचयिता जाना चाहिए। यदि ईश्वर को हम अनादि अनन्त आग अनिवाय मानते हैं तो स्वयं विश्व का भी अनादि, अनन्त और अनिवाय मानना सम्भव है। इसका अनिर्वक्त, काय-कारण सम्बन्ध प्रकृति की घटनाओं से सम्बद्ध है और हम उसका द्वारा प्रकृति में वाहक भयवस्तुओं का भूत भण्डा मात तक नहीं जा सकते। यह ईश्वर निम्न हम जानते हैं एक सापेक्ष और कापनिक तथ्य है। यह भी कल्पना की जा सकती है कि बिना जैसी काई चीज है हा नहीं और हा भी ना सिर्फ तकहीन और सबथा आरम्भिक मयाग जय है। इसलिए यह कल्पना की जा सकती है कि ईश्वर जैसी काई चीज नहीं है। अबिक स अधिन काय कारण सम्बन्ध के नियम की खातिर ईश्वर एक काल्पनिक भला है। किन्तु धर्म में जो ईश्वर है वह निरपेक्ष पूरा भला है वह निमी भी अर्थ में काल्पनिक नहीं है। हम यह पढ़ने की धन चुक है कि नैतिक तब हमनिष्ठ नहीं कि पाता कि नैतिक भावना के विकास का एक प्राकृतिक चुनाव का प्रक्रिया में मिश्र करन का प्रयत्न किया जाता है।

सादृश्यता की युक्ति भी जीव विज्ञान सम्बन्धों के विज्ञान के सिद्धांत के गहरा प्रभाव में दोषपूर्ण हो गई है। मानवीय जीवन की सादृश्यता का प्रश्न अमंगल है। प्रश्न यह है कि अक्सर मानव-जीवन का ही काद उद्देश्य क्या है अथवा प्राणियों के जीवन का कोई उद्देश्य क्या नहीं है? यह प्रतीत नहीं होता कि प्रकृति का कोई निश्चित उद्देश्य है और उसकी पूर्ति के लिए वह प्रयत्न कर रहा है। जन्म होना, जीना, मर जाना और फिर नये सिर में पैदा होना—यही प्रक्रिया तब तक चलती रहेगी जब तक कि सब कुछ इस प्रकार चल नहीं रहा जाता जैसे काई भी काय पूरा नहीं हुआ,—यह है प्रकृति की प्रक्रिया, उसकी नियति। यदि यह मान भी लें कि विद्वत् किन्हीं उद्देश्यों की पूर्ति में लगा हुआ है तो भी उसमें हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि काई-न काई उद्देश्य निर्धारक मन भी जाना चाहिए। हम फिर ईश्वर के एक प्राकृतिकवादी दृष्टिकोण की ओर लौट आते हैं, जिसमें इन बातों पर बल दिया गया है कि यह ससार एक धर्म है और यद्यपि उसका काय निर्धारित है मानव उसमें अत्यंत नगण्य है, वैयक्तिक नैतिकता सबथा अमंगल है, व्यक्ति स्वतन्त्र नहीं है और नैतिक पैमाने समष्टि द्वारा निर्धारित होना हैं और जिसमें अनुक्रियात्मक भावना के प्रति उदासीनता दिग्वार्यो गई है। जहाँ बुद्धिमान और मनीषी लोग धर्म के आधार पर ही सदैव प्रसन्न रहते हैं और धार्मिक वृत्ति के लोगों के लिए धर्म से कोई बड़ी आशाएं

लगाना कटिन बना देते हैं, वहाँ आदर्शवादो उमके त्रियात्मक मूल्य और दृष्टि योगिता पर आपत्ति करते हैं ।

७. धर्म की व्यावहारिक अनुपयोगिता .

धर्म, यह मानकर कि एक पूर्ण ईश्वर ब्रह्माण्ड का सामक है, नैतिक प्रयत्न के लिए उत्साह नष्ट कर देता है । प्लेटो की दृष्टि में पुण्य या अच्छाई, न सत्य और वास्तविक है, आकाश में सूर्य की भांति मदा चमकती रहती है । मनुष्य जोकि अपनी अज्ञानता से अंधेरी गुफा के भीतर रहता है और अपनी मूर्खता और स्वार्थ की जजीरो में जकड़ा रहता है, अपने निज के आवेशों और वासनाओं के प्रकाश में गुफा की दूरतम दीवारों पर पड़ने वाली परछाइयों को ही वास्तविकता समझ लेता है, वह यह नहीं जानता कि अच्छाई और सत्कार्य-जैसी भी कोई चीज है जो समस्त प्रकाश और जीवन का उत्स है । यदि उसकी आँखें खोल दी जाँ तो वह वास्तविक सत्य को देख सकेगा । उसे अपने मन में विद्यमान सन्देहों और अपनी गलतियों की छायाओं के सिवाय और किसी में सशय नहीं करना । जो होना चाहिए वह पहले से ही है । हेगेल का कहना है, “अनन्त उद्देश्य की प्राप्ति इसी बात में है कि हम उस भ्रम को दूर कर दें जो हमें यह आभासित करता है कि वह उद्देश्य पूर्ण नहीं हुआ । अच्छाई, निरपेक्ष और पूर्ण अच्छाई अनादि वास्तव में विश्व में अपने-आपको सार्वक और साकार करती चली आ रही है और इसका परिणाम यह है कि उसे हमारी प्रतीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है, बल्कि प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष दोनों रूपों में वह साकार हो गई है ।” धर्म वह है जोकि विद्यमान है, न कि जो होना चाहिए, जैसा कि बैरन कॉन ह्यूगेल ने बहुधा कहा है । धर्म का सम्बन्ध उन वस्तुओं में है जो वस्तुतः हमारे चारों ओर के परिवेश में हमें आवृत्त करके विद्यमान हैं या हमारे भीतर प्रवेश कर रही हैं और यदि हम उसे पहचान लें तो हम बच जाते हैं । धर्म जो-कुछ विद्यमान है उसकी उपलब्धि पर बत देता है, न कि अविद्यमान की उपलब्धि पर । अच्छाई की उपलब्धि भविष्य की आवश्यकता नहीं है बल्कि एक सार्वकालिक और आवश्यक वास्तविकता है । इस प्रकार धर्म को सृजनात्मकता के बजाय यास्था और भवित्ता का रूप हमें उस ससार के, जिसमें हम रहते हैं, कष्टों के प्रति सहिष्णु बना देता है । अनादि-अनन्तता को काल से पृथक् कर और आध्यात्मिक सिद्धि की पार्थिव जीवन

में अलग कर हम उस एकमात्र अनादि-अनन्तता को नष्ट कर देने हैं, जिसे हम जानते हैं अर्थात् महान् जीवन की अनादि-अनन्तता।

मुक्ति का अर्थ, आत्म तौर पर, दूसरे लोक में जाना किया जाता है, न कि इसी पृथ्वी पर ईश्वर के राज्य का निर्माण। धर्म का अर्थ जिनना समार में भागना किया जाता है, उतना समार का पाना या समार में विचरण करना नहीं।

धर्म हमसे कहता है कि हम ईश्वर की वस्तुओं को भीतर (अर्थात् राजा या समार) की वस्तुओं में अलग रखें। उनके (धर्म के) सिद्धान्तों को सामाजिक व्यवस्था में, मानव के स्वार्थपूर्ण आवेग के उन्मुख नेत्र में, दृष्टिपूर्वक नहीं करने देना चाहिए। यदि एक ओर धर्म हमसे धान्यपूर्ण प्रेम को अपनाते, बल-प्रयोग न करने और धन-सम्पत्ति की उपेक्षा करने के लिए कहता है तो दूसरी ओर ऐसा लगता है कि धार्मिक लोग युद्ध, विजय और उपयोगिता पर बल देते रहे हैं। दोनों में समझ-बूझकर किये गए इस पार्यव्यय का अर्थ सामाजिक और पारलौकिक यानी दुनियादारी और धर्म दोनों को ही नीचे गिराना है। धर्म निम्नी बहुर सिद्धान्तों का अनुपालन या धर्मकाण्डों का आचरण नहीं है, बल्कि वह ऐसा प्रेम है, जिसमें अनुपम आत्म-व्यतिरिक्त कर देना है, वह ऐसी शक्ति है जो दूसरे को कारागार में बन्द नहीं करती, कारा-मुक्त करती है। जो लोग यह कहते हैं कि हम ईसा मसीह का राष्ट्र नहीं हैं और उसके उदाहरण का अनुकरण करने और अपनी स्थल-सेनाओं की विघटित और अपनी नौ-सेनाओं को खत्म कर दाहिद बनने की हमें आवश्यकता नहीं है जो यह कहते हैं कि धर्म व्यवहार में लाने की चीज नहीं है, वे वास्तव में धर्म का ऐकान्तिक विनाश करने में सहायता देते हैं।

धर्म की गहरादमी में हमें सा जीवन के प्रति एक नकारात्मक दृष्टिकोण रहता है—एक त्याग और उत्सर्ग का दृष्टिकोण, जिसमें प्राणों का उत्सर्ग भी शामिल है। हमें बताया जाता है कि महान् देवताओं ने—जिनकी सख्या काफी है और जो विश्व के सभी भागों के हैं—हम लोगों के लिए अपने प्राणों का उत्सर्ग किया है और फिर हमसे कहा जाता है कि हम उनके लिए प्राणों का बलिदान करें। 'क्या तू यह नहीं जानता कि हममें से इतने अधिक लोगों ने, जिन्होंने ईसा मसीह के धर्म की दीक्षा ली, उनकी मृत्यु के कारण ईसाई धर्म स्वीकार किया।' सन्त पाल के गृहस्थ-जीवन सम्बन्धी वे प्रसिद्ध कठोर वचन 'कि मैं चाहता हूँ कि सभी लोग मेरे ही जैम हों' अर्थात् ब्रह्मचारी और अविवाहित होते, अन्य धर्म-
१. मर जेम्स फ्रेजर : दि डायंग गॉट (१९१७)।

ग्रन्थों में भी पाए जाते हैं। भंडार के सभी देशों के धार्मिक सन्त और पंगम्बर मानों ईश्वर की इस बात के लिए भर्त्सना करते हैं कि क्यों उसने हमारे खून को इतना गरम बनाया, क्यों हममें विषम-वासना पैदा की, क्यों नहीं हम सबको मोनवासनाहीन, नपुंसक और नस्त्रीक, हाथ-मासहीन भूत-प्रेत बना दिया। वे मानवीय प्रकृति को एक कुत्सित वस्तु समझने हैं, जिसे काट-छाँटकर ऐसा विकृत कर देना चाहिए कि ईश्वर की आंखों में वह छटके नहीं। धार्मिक व्यक्तियों ने अपने भीतर दुर्बी होने और आत्मपीडन करने की नैसर्गिक वृत्ति प्रवृत्ति रूप से विवक्षित कर ली है। जान पड़ता है उनमें पाप के लिए नये उपादान ढूँढ़ने की एक विवक्षित दक्षता है। धर्म ना यह आदेश कि 'तुम त्याग कर दो' आज के इस नये आदेश के सर्वथा विपरीत है कि 'तुम उपभोग करो' जिस पर कि हमारे प्राय के छोटे-बड़े सभी पंगम्बर सहमत हैं।

धर्म यह मानकर चलता है कि मनुष्य को आश्चर्यचकित सत्य का पूर्ण ज्ञान दे दिया गया है और अब इससे अधिक जिज्ञासा और अनुसन्धान की आवश्यकता नहीं है। यह ऐसी भ्रांति मनुष्य के मन में पैदा कर देता है जैसी कि टर्टलियन के मन में उस समय पैदा हो गई थी जब कि उसने अभिमान से कहा था कि एक ईसाई धर्म को मानने वाला भौतिक भी बुद्धिमान-से-बुद्धिमान दार्शनिकों से

वहुत रसेल का कहना है, 'जा गुण मनुष्य को सुझा बनाते हैं वे उस मनुष्य में उठते हैं कम होते हैं जिसमें धार्मिक विश्वास जितना अधिक होता है।' श्री बुट को डर 'लिटरेरी गाइड', मार्च, १९२६ में।

जीवन के सम्बन्ध में नया रवैया अगस्त, १९१४ में ब्रिटिश एथोलॉजिस्ट में दिये गए प्राफेसर वेडमन के अवस्था-भाषण के निम्नलिखित उद्धरण से स्पष्ट हो जाता है 'मनुष्य को अभी अभी यह प्रतीति होने लगा है कि वह क्या है—वह वास्तव में एक ऐसा दीपावु प्राणी है जिसमें आनन्द के उपभोग की बहुत बड़ी शक्तियाँ हैं, वरतें कि वह जान-बूझकर उनका परित्याग न करे। अभी तक अन्धविश्वास और पाप के सन्तान में मिथ्या परंपरायिक पद्धतियाँ मुख्यतः इन शक्तियों को निवृत्ति करती रहा हैं। सबकुछ त्यागकर वह मर्दन को भय मानने की भावना का क्या अन्त नहीं होगा, क्योंकि इन प्रकार की श्लेषनामा का इलाज ज्ञान से नहीं हो सकता, किन्तु उनका रूप बदल सकता है। और यह प्रयत्नना की बात है कि वह मर्दन और दुःख-साधना के रूप में रहस्यवाद का प्रभाव आधुनिक समाज पर धीरे धीरे घात हो रहा है।' जीवन और मृत्यु के सम्बन्ध में फिर से एक अधिक स्वतन्त्र—और आप चाहें तो उसे अधिक मोथी-सादी भी कह सकते हैं—अवधारणा बनाकर आने वाली पाठिकाँ जीवन का अपने पूर्वजों की अपेक्षा अधिक उपभोग करने के लिए तैयार हो सकते हैं।

वि बुद्ध करने वाली पत्निया का उत्तर द सकता है। धर्म जिज्ञासा और आनोचना में घटता है। ज्ञान का भय तथा सचना जा रहा है जबकि आदम और हवा अदन के बगीचे में रहते थे। प्रामोथियस को जिनसे ज्ञान का चुराकर लोगो के सम्मुख प्रकट करने का माहम किया था एक चट्टान के साथ जंजीर से जकड़ दिया गया था। फाउस्ट को कहाँ भी इस व्यापक विश्वास का साथी है जिज्ञासा लोगो और अधकार की गतिमा में एका है। जब हम यह मान लेते हैं कि हमने समस्त मानवता के लिए और भवदा के लिए समस्त आध्यात्मिक ज्ञान का आदि और अन्त पा लिया है तब स्वभावतः हम यह भी मान लेते हैं कि यह हमारा कर्तव्य है कि हम उस साम्राज्ञी की शक्ति या उसमें भी अधिक मूढ़ता उपाया में हमारे पर नाहें। धर्म के नाम पर नर नारिया का इसलिए मौत के घाट उतार दिया गया कि वे यज्ञ विश्वास करते थे कि मानव दृष्टि में दुष्ट आत्मा का वास है या हमारे लिए कि वे इसाई ईतबाद के रहस्य का गहरा समझते थे। धर्मशास्त्र का अपीगपय नहीं मानते थे या नयी प्रकार के अर्थ कट्टर सिद्धांतों में मानने से अविश्वास करते थे। धर्म को अन्तिम रूप से सत्य या पूर्ण मानने के द्वारा यह का हा यह परिणाम था कि प्राचीन काग में अन्तर्-सत्ता का 'याया' तथा में मुद्रण दिया गया। धर्म कठमु-लापन का जीवन की पवित्रता के भा ऊपर प्रतिष्ठित कर देता है।

आधुनिक और राजनीतिक ताकतें जहाँ जागा का परम्पर निरुद्ध ला रही हैं वहाँ धर्म जागा का विभाजित करने और एक-दूसरे का क्षय बनाने वाली आन्तरिक दावारा का वायम रखने का भरमब भरन कर रहे हैं। हिन्दू की दृष्टि में बौद्ध नास्तिक हैं उसी तरह जैसे अनेकेश्वरवादी रामना का दृष्टि में प्रारम्भिक इसाई नास्तिक थे। वैज्ञानिक जाग किसी का एग्निकन समझने के बजाय नास्तिक जल्दी समझ लेता है। धर्म जागा के मन में एक भारी घृणा के लिए गहरा प्रेम पैदा कर देता है। हर धर्म में अपने पोष धर्म युद्ध अविश्वास और काफिरा का चुन चुनकर नष्ट करने की प्रवृत्ति होती है। जाग के पत और खन वण ३ मिए उनके नाम भिन भिन होते हैं। एक धर्म में जिस बात का अस्वीकार करने के कारण लोगो की निंदा की जाती है दूसरे धर्म में उसी का स्वाकार करने के कारण दूसरे जाग निंदा के पात्र बनते हैं। धर्म में आस्था ऐसा मानूँ माना ३, समस्त नैतिक विवेक और सवदनशील मानवीयता का नष्ट कर देता है। धार्मिक आस्था अर्थ धर्मों का विनाश करने के लिए उतावला जाती है

समाज के कल्याण या विश्व-शान्ति की खातिर नहीं, बल्कि इसलिए कि इस प्रकार का काम सम्बद्ध व्यक्ति के अपने ईर्ष्यालु देवता की प्रिय लगता है। पूरा जितनी श्रद्धापूर्ण होती है, नामों का अत्याचार भी उतना ही बड़ा प्रतीत होता है। एक साधनात्मक तर्क द्वारा यह मान लिया जाता है कि ईर्ष्यालु देवता ने उन सब लोगों के विनाश का विधान कर दिया है, जो उसे दूसरे नामों से पूजते हैं। यह विचार कि ईश्वर ने अपने-आपको किसी एक पंगम्बर, जैसे बुद्ध, ईसा या मुहम्मद, पर ही अभिव्यक्त किया है और दूसरों को या तो ईश्वरीय ज्ञान उनके पंगम्बर से प्राप्त करना होगा अन्यथा उनका आध्यात्मिक विनाश हो जाएगा, पुराने जमाने का विचार नहीं है।^१ एक धर्म का दूसरे धर्मों से बढ़कर कोई शत्रु नहीं है। हमने धर्म के प्रति भी एक प्रकार की देश-भक्ति की-सी भावना बना डाली है जिसमें धर्म का अपना असलग विधान है, अपनी ध्वजा है और अन्य धर्मों के विधान और ध्वजा के प्रति विद्वेष भी है। जिन स्वतन्त्र विचारकों को ईश्वर की प्रिय विशिष्ट जातियों और विशिष्ट पंगम्बरों के सिद्धान्त का खण्डन करने और ईश्वर के सम्बन्ध में विचार-स्वातन्त्र्य का प्रतिपादन करने का साहस होता है, उनसे जाति-बहिष्कृतों का-सा व्यवहार किया जाता है। इसमें आश्चर्य की बात नहीं कि कभी-कभी समझदार व्यक्ति भी यह समझने लगते हैं कि धार्मिक मन, अहंकार और घृणा से मुक्ति पाने का एकमात्र उपाय है धर्म का ही परित्याग कर देना। वे सोचते हैं कि यदि ससार से सब धर्मों को निर्वासित कर दिया जाए तो वह सही धर्मा में अधिक धार्मिक हो जाएगा।^२

८. धर्म और राजनीति :

आधुनिक समय का राजनीतिक पक्ष ग्रीक लोगों के नगर राज्य का ही

१. लन्दन के विषय में १९२४ में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'हाई एम आई ए क्रिश्चियन' में कहा है : 'तुलहम के उस शिशु (इसा) ने हमारे हाथ में एक ज्योति धमा दी थी और ससार में वह एकमात्र ज्योति है। मैं दह दह रुकता हूँ क्योंकि मैं सारे ससार में घूमा हूँ और मैंने निकट से ससार के अन्य धर्मों को देखा है। वास्तव में ही उनके धर्म ऐसी कोई ज्योति नहीं है जो उनका पथ आलोकित कर सके।'
२. स्ट्रुथरग के एक नाटक में एक रूम, जो बड़ी कट्टर इमाई है, एक जाति-वैदिक को ईसाई बनाने की चेष्टा करती है। वह उससे ईश्वर के प्रेम के बारे में बात करती है। वह उसे उत्तर देता है : 'यह विचित्र बात है कि तुम जैसे ही ईश्वर और प्रेम की बातें कर' हो, तुम्हारी आत्मा बंटोर हो जाती है और तुम्हारा अंतः प्रकाश से भर जाती है।'

स्पष्ट है। ग्रीक लोगों की विचारधारा के मूल्य चाहें कितने ही अनुलनीय रहें, उसमें राजनीति और धर्म सावधानी के बन्ध और व्यक्तिगत पूणता के भेद विनशुल स्पष्ट नहीं थे। उनके लिए एक्स और एयोन (दोनों मस्त्वती) और वाद में मौजूर और ईश्वर पर्यायवाची थे। वे व्यक्ति की सबसे अधिक भलाई राज्य की सेवा में ही समझते थे। ग्रीक विचारका न चच्छा भादमी और अच्छा नागरिक में भेद करने का प्रयत्न किया और राज्य का नैतिक बुनियाद पर प्रतिष्ठित करने के लिए सघन किया। किन्तु उन्होंने यह भी भ्रान्ति महसूस नहीं किया कि व्यक्तिगत आत्मा के भी कुछ दाव और आकांक्षाएँ हैं और इस प्रकार उन्होंने चर्च (धर्म) और राज्य को एक कर दिया। यह मंच है कि मुकरात का अपने धर्म करने की आत्मा का पालन करने के कारण ही मीन का गिबार घटना पत्नी और अरम्भ ने भी यह माना कि नगर राज्य की चिन्ताओं से दूर आन्तरिक जीवन में सिर्फ कुछ विषय प्रिय व्यक्तियों का ही प्रवेश करने का अधिकार है। किन्तु ये सच बात इस महान् परम्परागत उत्थित के सामने फीकी पड़ जाती है कि जो व्यक्ति नागरिक जीवन में भाग नहीं लेता वह या तो श्वेता है या पशु। जब ग्रीक लोग की परम्पराएँ पूरे के समुद्र से भी प्रभु करने धर्म-सम्पत्ति में घुसा करने भविष्य की चिन्ता न करने और इहलाक के बजाय परलाक की अधिक चिन्ता करने के आदर्शों के माध्यम से गडबड गडगडा एक ऐसा व्यापार पैदा हो गया जो अभी तक दूर नहीं हो सका।

धर्म आज राजकरण की हाथी है राजनीति का एक विलीन है। हमारी पूजा की भावना श्वेताओं में हटकर अपने देश पर की दृष्टि हो जाती है जो हममें से बहुतों के लिए एक पवित्र धार्मिक चिह्न है, जिसके अपने विश्वास हैं अपने कमकाण्ड हैं और जो हमें त्याग और वसिदानमय जीवन की आशा करता है। निम्न युद्ध ने इस बात का एक सुस्पष्ट उदाहरण प्रस्तुत किया है कि दया भक्ति के अधिक प्रयत्न तकाजा की तुलना में धर्म के दाव कितने कमजोर हैं।^१

१. कभी कभी यह कहा जाता है कि धर्म ने मध्य-युग का राष्ट्रवाद के अभिराज से बचा लिया था। किन्तु डॉ० कर्न के इस शर्दा की आरंभिक दृष्टि 'कारहवा सदा में नवम्बामि परिम विन्वाक्यालय का पहला कान अपने छात्रों को उमा प्रकार राष्ट्र के हिमाक में बाँटना था नैवा कि कोचना विश्वविद्यालय पहल कर चुका था। चामनराड में भी राष्ट्रवाद कुछ कम अभिराज नहीं था। उन्होंने एक अध्यापक को मुरापाय मन्त्रीय के निवास से छान अलग नहीं किया बल्कि उम ट्रेड के उत्तर का विषय में उद्देश्य अथवा न भाविक मध्य अभिराज्यामी से भी अलग किया। डॉ० रैशदान का यह अनुमान

करने वाले बेतनभोगी प्रचारक, हजारों अबैतनिक नायकता और लाखों अन्य सदस्य होते, तो वह धार्मिक नेताओं को सज्जा से सिर न उठाने देता क्योंकि वह एक छोर से दूसरे छोर तक ससार को गरीबी और बीमारी, युद्ध और अपराध एवं अत्याचार अथवा किसी भी प्रकार के शोषण के विरुद्ध संघर्ष के साहसिक सुसन्देश से गुंजा देता। हम उसकी इस ऊँची आशावादिता से सहमत हो या न हो, और भले ही हम उसके सुधार के कठोर उपायों को पसन्द न करें, किन्तु हम उसके इस आरोप के बजनदार होने से इनकार नहीं कर सकते कि संगठित धर्म अपने समस्त वास्तविक और सम्भावित साधनों के बावजूद असफल रहा है। अगर फिर भी लोग उसे सहन करते रहें हैं तो इसका कारण उनका अज्ञान और उदासीनता है और अब हमारे लिए और अधिक अज्ञान या उदासीन बने रहना सम्भव नहीं है।^१

इस युग में सत्य का वह सजीव अर्थ नहीं रहा जो पहले किसी समय था। जिस भावना ने दैवी अधिकारों और राजनीति में मान्यता-प्राप्त अत्याचारों के विरुद्ध विद्रोह किया था, जिसने सामाजिक कुरीतियों और परम्परागत रूढ़ियों के अनौचित्य के विरुद्ध आवाज उठाई थी, जिसने रोमन कैथोलिक ईसाई धर्म में सुधार के सोलहवीं सदी के आन्दोलन (रिफॉर्मेशन) में अपने-आपको इस माँग के रूप में अभिव्यक्त किया था कि धर्म-ग्रन्थों और उसके कर्मकाण्डों का ठीक-ठीक अर्थ निश्चित किया जाना चाहिए, जिसने पुनर्जागरण (रिनेसान्स) के दिनों में आधुनिक यूरोप को श्रीव मनीषियों की स्वतन्त्र जिज्ञासा और बौद्धिक अनुसन्धान की वृत्ति और रोमन लोगों की न्याय और औचित्य की ध्वावहारिक वृद्धि प्रदान की, उसी भावना के फलस्वरूप आज यह माँग की जा रही है कि विज्ञान और सामाजिक आदर्शवाद का प्रसार किया जाए। इनमें वह सत्य निहित है जो किसी सन्दिग्ध धर्मग्रन्थ या आन्त मानवीय प्रामाण्य की अपेक्षा नहीं करता, किन्तु जिसे देखने समझने की बौद्धिक शक्ति और निर्णय करने के लिए आवश्यक ईमानदारी से युक्त सभी लोग स्वीकार करेंगे। शानन्दमय और सुखी जीवन तो ज्ञान और विज्ञान द्वारा ही सम्भव है।

धर्म का, विशेषकर 'सर्व जगत् की वर्तमान प्रवृत्तियों और मनुष्य की सम्भावनाओं के विस्तारण के लिए जोड़ का 'दि प्रेजेण्ट एण्ड फ्यूचर ऑफ रिलिजियन' (१९३०) पुस्तक दर्शाए।

६. सांस्कृतिक अशांति :

आज जो विश्रम, व्यामोह और अव्यवस्था हम देस रट हैं वह यूरोप और अमेरिका तक ही सीमित नहीं है। यद्यपि पूर्व और पश्चिम में चुनिमार्दी अन्तर है, तो भी एक आदर्य की बात अवश्य है कि दोनों की जनता के साम्प्रतिक जीवनो में एक अमाधायण एकता है। टर्की राष्ट्र की उन्नति और प्रगति के लिए इस्लाम की ओर अपनी पीठ मोट रहा है।^१ टर्की के बारे में जो बात मही है वही म्पूना-निक अन्य मुस्लिम राज्यों—ईरान, मिस्र और अफगानिस्तान के बारे में भी सही है। भारत और चीन में भी अनेक मन्तियों के धर्म और परिश्रम में निमित्त नियं गा धर्म के ममादरणीय ढाँचों पर हर ओर में प्रहार हो रहा है। धर्म को हमारी यौद्धिक और राष्ट्रीय गुलामी, हमारी अमपनता और अविन एव भोजम्विता के अभाव का कारण बताया जा रहा है। भारत के बहुत में नेताओं का यह दिव्वाम है कि मनानन और पुराणधन्यो धर्म के कारण ही जो आज भी हमारे दग के अशितर लोगो का धर्म है, हमें बहुत अधिक मषण करना और कट उठाना पड रहा है, उमी के कारण हमारे मानवीय ब्यक्तित्व का विवाम अवन्द हो गया है और हमारी आध्यात्मिक वृद्धि विवृत हो गई है। जब हम ऐम लोगो को, जिनकी धामिनता अमन्दिग्य है, सामान्य वृद्धि, वैज्ञानिक ज्ञान और मानवता की पुनार एव न्याय के लकाजों के विरोध में खडा देखन है, क्योंकि वे उन धामिक नियमों का, जिनकी अश्रान्तिता काल्पनिक है उल्लपन नहीं कर सकने, तो हमारे नेता धर्म में उव जाते हैं और सोचने लगते हैं कि अय धर्म को छट्टी दे देने का वक्त आ गया है। देस को आज पाप से मुक्ति की उनकी आवम्यता नहीं है, जिनकी कि सामाजिक मुधार की, जो भूलो, नगों और धेधर लोगो को एव ऐम मुम्यवम्वित परिवारों के म्वतन्त्र समाज में परिणत कर दे जो विलास-पूर्ण जीवन नहीं बल्कि भयकर और अस्वम्य प्रतिस्पर्धा से रहित माधारण आराम की जिन्दगी बमर कर सकें। म्वतन्त्रता का नारा आज समाज को सगटिन करने वाली पुकार है। यह अनियाय है कि म्वाधीनता की चुनौती कुछ पुरानी वफा-दागियों का गला पोंटे और प्राचीन धामिक चिह्नों, कर्मकांडों और आडम्बरो में निहित आदरणीय सौन्दर्य को बिना विचारे जल्दी में तिरस्टृत कर दे। किन्तु

१. मुम्ता कमान ने १९७७ की पत्रभट्ट में टर्की की पौपलमपार्य के एक मन्मेलन में भाषण करते हुए कहा था, 'मविग्रन में टर्की को मुस्लिम राज्य घोषित करने की जो व्यवस्था है, वह एक ऐसी व्यवस्था है जिसे सबसे बढ़ती मौका मिलने ही खत्म करना होगा।'

आखिर स्वतन्त्रता भी तो अपनी कीमत मांगती है ।

१०. वर्तमान आवश्यकता :

यह स्पष्ट है कि वर्तमान अशान्ति का जितना बड़ा कारण धर्म की नैतिक प्रभावहीनता और उत्तम जीवन को समुन्नत करने में उसकी असफलता है, उतना ही बड़ा कारण परम्परागत विश्वासों पर निरन्तर पड़ रहा नये ज्ञान का दबाव भी है । कुछ छिछोरे बुद्धिवादी ऐसे भी हैं जो धर्म का उपहास करना फैशन का अंग समझने हैं । उनकी दृष्टि में धर्म की फिक्र करना पुराना दक्कानूसीपन है और उसकी आलोचना करना आधुनिकता और प्रगतिशीलता है । एक लोक तन्त्रीय देश के पढ़े-लिखे लोग, जो अवश्य ही पूर्णतः शिक्षित नहीं हैं, जब परम्परागत नियन्त्रण के औचित्य को समझ नहीं पाते तो उसे ठुकरा देना अपना कर्तव्य मानने लगते हैं । सशयवादिता के लिए कोई बड़ी कीमत नहीं चुकानी पड़ती, वह निहायत सस्ती है । आज तो हिम्मत और साहस की जरूरत विश्वास के लिए है । धर्म को अस्वीकार करने वाले इन लोगों के अलावा ऐसे लोगों की भी काफी बड़ी मर्यादा है जो धार्मिक विश्वास में ऊपर उठ चुके हैं, फिर भी उससे नाना तोड़ने में इसलिए धवराते हैं कि कहीं धर्म का पाखण्ड करने वाले उनके समुत्तम हो जाएं । हमारी चिन्ता का विषय वे लोग हैं जो धर्म पर विश्वास करना चाहते हैं किन्तु कर नहीं पाते । उनकी आत्माएँ अधिक संवेदनशील हो गई हैं, इसलिए उनकी कठिनाइयाँ भी अधिक हैं और उनके प्रश्न और सन्देह भी अधिक अधिक हैं । उनके सन्देह एक प्रकार में उनकी आन्तरिक आस्था की अभिव्यक्ति हैं और उनके विरोध एक प्रकार की वफादारी । मानवीय आत्मा की गहराइयों में एक ऐसी वस्तु रहती है जिसे हम सत्य की खोज, न्याय की माँग और सुत्या-चरण की उत्कण्ठा कह सकते हैं । सत्य और न्याय की खोज का यह प्रयत्न हमारे जीवन का एक अनिवार्य अंग है । हमें यह बताने के लिए कि ज्ञान की साधना हमारा कर्तव्य है और केवल ज्ञान प्राप्ति के क्षेत्र में ही अति करने की अनुमति है, हमें किसी अरस्तू की आवश्यकता नहीं है । मानवीय आत्मा की वास्तविकता के बजाय हमारे मन की विधुब्धता के कारण उत्पन्न अव्यवस्था कहीं अधिक बरणीय है । इतिहास में यह पहला मौका नहीं है जबकि यह अनुभव किया जा रहा है कि वर्तमान युग सन्नान्ति का युग है और धर्म तर्क की कमीटी पर टिक नहीं सकता । ऐसा कहा जाता है—हालाँकि मैं उसकी सत्यता की कोई गारंटी नहीं कर सकता—

नि अदन व बगोच के द्वार में बाहर निकलत हुए आदम और हवा न मरस पहन
 य गब्दे वस्त्र थे हम मन्त्राति के वान में मगजर रत है । हन्क युग मन्त्राति का
 युग है । प्रगति मध्य और विभ्रम के बीच में गुजरकर हो जाती है । वह धर्म
 हानी है मानवीय व्यवहार के स्तर में भी नीचे स्तर पर आगे उमरा आकाशा
 उदित हानी है मानवीय स्तर पर । मनुष्य की भावना उसी सूच की दिशा का
 बदन सजती है । किसी क्षण विनाश के लिए आवश्यक वस्तु या किसी एक उपाय
 का जो हम नयी परिस्थिति के साथ अपना समजन करने में महायत्ना है आविष्कार
 कर लेता भी उनका ही महत्वपूर्ण है जिनका कि ठाक समय पर पुरानी वस्तु का
 लमा एकमात्र नया रूप निरान लेता जा बदला हुआ परिस्थितिया में अपनाया
 जा सके । एक एक समय में जबकि मानव समाज एक ऐसी स्थिति में संभ्रम
 में रहा है तबम नि उस दूसरे अधिकारी व्यक्तियों का प्रामाणिक मानकर
 उन्हीं की बातों पर चलना पड़ता है और एक एक स्थिति में प्रवृत्त कर रहा है
 जिसमें वह पूर्णतः स्वयं ग्राम निषेध कर सकता है हम मजनामन प्रतिभा का
 नागा की मनायता का आवश्यकता है । आज हमारी भटकता हुआ पीढ़ी का अपना
 नय निधारित करने के लिए पैगम्बरों का ज़रूरत है प्रचारका का नही मौनिक
 प्रतिभा और चिन्तन क्षमता की आवश्यकता है विरामत में पाया हुआ परम्पराओं
 की मनीना की तरह नयन बनाना की नही । पैगम्बर हाना अन्तर्लिप्त
 यवन हाना है कल्पना शक्ति में समृद्ध हाना है, भविष्य के अनुभव का पहल में
 जान लेता है । यन् वनमान का इतनी पूर्णता के साथ देखता है कि उसका द्वारा
 भविष्य की पहल में है दया जा सके ।

२. धर्म के विकल्प

जिन लोगों के मन धार्मिक सन्देशों में आक्रान्त हैं वे वर्तमान अनिदृश्य और व्यामोह की स्थिति में से निकलने के लिए अनेक उपाय निकाल रहे हैं। नेताओं से कोई निश्चिन दिशा न मिलने के कारण वे बड़े भड़े और आश्चर्यजनक मतों का अवलम्बन कर रहे हैं। वे घियोसफी एग्योपोसफी, निश्चयन साइम, मू धाँद या इसी प्रकार की मानवीय मन की नयी वसरतों में ऐसा विकल्प ढूँढ रहे हैं, जो धर्म का स्थान ले सके। किन्तु अधिक विवेकी लोग धर्म के इन भावुकतापूर्ण विकल्पों से सन्तुष्ट नहीं हैं और वे ऐकान्तिक (कट्टरतापूर्ण) अस्वीकृति से लेकर ऐकान्तिक स्वीकृति तक अनेक प्रकार के रचनात्मक सुभाव देते हैं।

१. प्राकृतिकवादी नास्तिकवाद :

ल्युक्सेमिस् के, जो यह मानता था कि यह विन्व परमाणुओं से बना है जो अनादि-अनन्त नियम के अनुसार धूम में विचरण करते रहते हैं और बिलकुल अचेतन और उदासीन हैं, आज भी बहुत से अनुयायी हैं।^१ स्थूल भौतिकवाद के विरुद्ध प्रतिप्रिया की बात की खूब अतिरञ्जित कर चढ़ने का कोई लाभ नहीं है। आज भी भौतिकवाद ही ऐसा विश्वास है जिसकी ओर अधिकतर विचारशील लोग झुकते हैं और जो बहुत से लोग विज्ञान की विजयों में चमत्कृत हो गए हैं, वे भी उसका परिमाण नहीं करते।^२ पुराने विचारों के बन्धन से मुक्त युद्ध-जीवियों की दृष्टि में—मैं उन्हें नाथ-भी भिकोड़ने वाले कहना पसन्द नहीं करता—प्रताण्ड अचतन यान्त्रिक ऊर्जा से उत्पन्न हुआ है जिसके प्रति हमारे मन में भक्ति

१ 'धर्म न सम्बन्ध में मेरा अपना विचार बड़ा है जो ल्युक्सेमिस् का था। मैं इसे भय से उत्पन्न एक बामारा समझता हूँ और मानव जाति के लिए अवस्थाव विपत्ति का स्थान मानता हूँ।' (ब्रूट्ट रसेन - 'दृशानिर्मय प्रेम एमोनिएशन धनुष्यन', १९३०)।

२ 'सांख्यिक मूलनियम' विषय पर 'कश्चेम्बोरोस रिन्ग', 'तुर्नारे, १९३१ में जुलियन हामने का लेख देखिए।

या पूजा का कोई मात्र नहीं पैदा हो सकता। मनुष्य नस्बत प्रकृति का ही एक अंग है यद्यपि उसकी यह विगणना है कि वह माचता है किन्तु इसमें वह किसी भी उदर अथ प्राणियां न वहनर नहीं हो जाता। वह सिर्फ जीवित प्राणिमा की एक भास किस्म है और यह पयाप्त सम्भव है कि प्रकृति उसमें भी अधिग्र आश्चर्य जनक किस्म का प्राणी पैदा करे जिसमें उसमें भी कही अधिग्र बड़ी गतिवर्ती हो और यह भी सम्भव है कि वह जीवन का दीप ही पूगान वभा द। जा कुछ भी हो प्रकृति उसमें बहुत अधिक विस्तृत नहीं होगी। मानवीय प्राणी भा आश्चर्य किस्म का परिणाम है और वह गीत हो प्रज्ञाण के उभ विध्वन में जा इस प्रज्ञाण का नष्ट करने के लिए अवश्यम्भावी है, विनष्ट हो जायेगी। हमने विश्व की बदना और दैत्य का अपनी रगा में प्रत्यक्ष अनुभव किया है किन्तु ईश्वर का प्रेम और कृपा केवल हमारे स्वप्न ही हैं। ईसा का गैरमनु के बगीचे में अपने आपका दुःख और उज्जा के प्याज के पान में प्रतिदन के लिए की गई प्रायना के उत्तर में जा मौन प्राप्त हुआ था हममें में ऊर्ध्व-म उच्च आदमा भी विपत्ति के समय अधिक-अधिक उसी की आगा कर सकते हैं। हम प्रकृति के पञ्चा की पकड़ में हैं जिसमें हममें कभी यह नहीं पूछा कि हम पदा होना चाहते हैं या नहीं। उमन हम विवारी दह और बदना में परिपूर्ण हृदय दिय और हममें यह पूछा भी नहीं कि हम उह सना चाहते हैं या नहीं। उमन हमारे अस्तित्व के लिए स्थान, परिवर्ण और हमारे जीवन की परिस्थितियां स्वयं चुनी और उनका जानने के लिए हम अपने आप पर छोड़ दिया, फिर भी यदि हम घनान के बड़ीभूत हाकर उमके उद्देश्य में बाधा बनने लगें तो वह हम कुचनन के लिए तैयार हो जाती है। यदि हम धर्म के सत्य की परीक्षा करें तो यह कष्टी भूत तथ्य हमारे सामने आ जाएगा। उदाहरण के लिए ईसाई धर्म में वर्णित मनुष्य की मुक्ति विन्दु वस्त्वना है। मानव जा अपने निज के अधपन और प्रकृति की व्यवस्था का गिकार है, मुक्त नहीं किया जा सकता। मनुष्य क्याकि इस सत्य का सामना नही कर सकता, इसीलिए वह आपरवाह अव्यवस्था में पर एक दैवीय गति की वस्त्वना करता है जो दयाद और कृपानु हाकर उस मुक्ति प्रदान करती है। ठीक ठीक कहा जाए तो हम मुक्ति नहीं मिल सकती और न हम उससे अधिकारी ही हैं। ल्युनेनियम की भी भावना में बर्तुड रमल हम यह प्रेरणा देता है कि हम धर्म द्वारा दी जान वाली मनाहारी सान्त्वनाया, आश्वासना और महस्य शक्ति की भयकर वस्त्वनाया का जिहान मनुष्या को अपने और दूसरे

की हत्या करने के लिए उत्तेजित किया, परित्याग कर दे। उनका कहना है कि मनुष्य के भावी धर्म के दो अंग होंगे—एक होगा केवल आदर्श के रूप में कल्पित आदर्श की पूजा और दूसरा होगा केवल वास्तविक और विद्यमान के रूप में वास्तविक सत्ता की पूजा। पहले अंग में पूजा का लक्ष्य अच्छा अवश्य है, किन्तु वह विद्यमान नहीं है और दूसरे में पूजा का लक्ष्य विद्यमान अवश्य है, परन्तु उसका अच्छा होना जरूरी नहीं है।^१ हमें सत्कार को उसी रूप में ग्रहण करना चाहिए जिस रूप में वह विद्यमान है और उससे कोई आशा नहीं करनी चाहिए। जो वास्तविक है उसमें विश्वास रखना और उसे सहन करना काल्पनिक में विचरण कर आनन्द लेने के बजाय वही अधिक मर्दानगी का काम है।

हम इस बात से इनकार नहीं करते कि सांसारिक सुखों के इस त्याग में, जो तुच्छ सात्वताग्रो का आविष्कार किये बिना सत्ता, अवश्यम्भाविता या आकस्मिकता के महात्मा नियमों के सम्मुख आत्मसमर्पण कर देता है, कुछ-न-कुछ महत्ता का तत्त्व अवश्य है। किन्तु एक ऐसे ब्रह्माण्ड के प्रति, जो हमारी कोई परवाह और चिन्ता नहीं करता, महात्मा और पवित्र निराशा या उदासीनता की अभिवृत्ति को कायम रखना कठिन है। उदात्त सर्वमुखत्यागवाद से सर्वमुखोपभोगवाद की ओर जाना बहुत आसान है। यदि यह ब्रह्माण्ड एक विशाल यन्त्र है, जो मानव-जगत् की आशाओं और आकांक्षाओं की परवाह किये बिना चलता रहता है, और यदि ब्रह्माण्ड के परिप्रेक्ष्य में देखने में मानव एक आकस्मिक मयोग के सिवाय कुछ नहीं है, तो जीवन से प्राप्त होने वाले थोड़े-से दुर्लभ और क्षणिक सुखों में अपने-प्राप्तों बचित रखकर हम मानवीय दुखों में और वृद्धि क्यों करें? सांसारिक सुखों के त्याग का सिद्धान्त (स्टोइसिज्म) मनुष्य को जिन शुभ फलों की आशा प्रदान करता है वे बहुत साधारण हैं और इस सिद्धान्त की शिक्षाओं पर आचरण करना भी आसान नहीं है, इसलिए वह बहुत बड़ी सत्या में लोगों की अपनी ओर घावृष्ट नहीं कर सकता, जबकि सुखोपभोगवाद (नियो-पेंग-निज्म) के, जो जीवन के मुख्य प्रलोभनों को उचित सिद्ध करता और प्रोत्साहित करता है, अनुपायियों की मर्याद बहुत बड़ी है। किन्तु स्टोइसिज्म और नियो-पेंगनिज्म दोनों ही जीवन में हमारा विश्वास और धृढ़ता खंडित हो जाने पर जीवन से बचने के उपाय-मात्र हैं। जीवन की कम-से-कम एक अच्छी बात, जैसा कि मेनेका ने कहा है, यह है जहाँ इसमें प्रवेश का केवल एक ही मार्ग है वही इसमें

निकलने के माग धनक है और भनुष्य उसमें बाहर निकलने के लिए समय और तराका अपनी रचनानुसार चले मरता है।' कारामात्राव के शब्दों में ज्योंही हम यह महसूस हो जावे कि मैं अब किसी काम का नहीं रहा, हम अपनी प्रवृत्ति का टिकने के लिए बचने के लिए बापस जा सकते हैं। जीवन से निकलकर अन्धकार में जाने पर कहा हम किसी निराशा का सामना नहीं करना पड़ेगा। निराशावाद एक आश्चर्यजनक रूप में अस्तित्वानुवाद है और उसका अर्थविक प्रचलन इस बात का दानक है कि हम निराशा से पीड़ित हैं। जन्म डायोजानिस ने यह अनुभव किया कि भूमिनिनियता के सामने मैं श्रीव लागा का सब मरत-मरता नष्ट हो गई है तो उसने अपने दशावस्थियों का चलावनी दी कि वह भय आकाशा और सम्पत्ति, मर कुटुम्ब, शत्रु, क्याकि तब जीवन का निरूपण चान हम निराशा नहीं कर सकती।

कभी कभी यह कहा जाता है कि क्या और उच्च चिन्तन धर्म का विकरूप हो सकता है। हमें हम यह प्रेरणा देता है कि इसमें पूर्व कि तब पर मृ यु का प्रहार हो जैव जैव विचारों का चिन्तन करा जा हमारे इस लघु जीवन का महाम् बनाता है। भारत में बुद्ध के जमाने में आर्य यूरोप में पगनिज्म के दिनों में जबकि पुरानी मान्यताओं और पुराने धार्मिक विश्वासों पर प्रहार हो रहा था लोग दार्शनिक चिन्तन में वह मान्यता प्राप्त करने के लिए पुराने परम्परागत धर्म उल्टा दे सकते थे। यदि निम्नांकित और निष्काम चिन्तन हम पर यह प्रकट करे कि जीवन बितनी कृत्स्न और उगुम्पित वस्तु है तो हम कम से कम अपने धर्म का कुछ स्वप्न तो ले सकते हैं और अपने अन्तर में एक ऐसा मन्दिर बना सकते हैं जहाँ हम उस धर्म (आदर्श) का पूजा कर सकें। इस प्रकार हम अपनी अपूर्ण आशाओं की काल्पनिक पूर्ति कर सकते हैं और अपनी कल्पना में वह भूमिकाएँ अदा कर सकते हैं जिन्हें हम वास्तविक जीवन में अदा नहीं कर सके। क्या एक प्रकार का मानसिक आत्म विनाश, एक ऐसा मनाविनाश हो जानी है जो वास्तविकता के अप्रिय और कटु स्वाद में भुक्ति प्रदान करता है। हमारे जमाने के आधुनिक बुद्धिजीवी भद्रवर्ग के लोग एक ऐसे मत के अनुयायी हैं जो उदा

पवित्रदेव में अपने मित्रों में क्या था कि याद रखो बाहर जाने का द्वार तो आग्नि गुला हो है गल में लग बैठा की भाँति जब इस गल से ऊँच बाँध तो हम तल्लेण उस रक्त करने का निश्चय कर सकते हैं, और जब यह म कथो हमारे पाम है जब ऊँच पान पर भा गलन रहना और शिक्षावन शिक्षा करत रहना उचित नहीं है।

सीनतावाद (न्यूटलिज्म), सुखत्यागवाद (स्टोइसिज्म), सुखोपभोगवाद (पैगनिज्म) और निराशावाद (पेंसिमिज्म) के विभिन्न विचारों का सम्मिश्रण है।

किन्तु यह मिश्रित सर्वसुखत्याग—सुखोपभोगवाद धर्म का कमजोर विकल्प है। यदि हम जीवन और ब्रह्माण्ड के सम्बन्ध में अपने पुराने विश्वास को फिर से प्राप्त नहीं कर सके, तो हम जीवित नहीं रह सकेंगे। यह सत्य है कि हमें उन असत्यों के, जो हमारे मन को अपाग कर देते हैं, आवेशहीन भ्रम-निवारण का विरोध करना चाहिए। तर्क और बुद्धि-संगतता आवश्यक है, किन्तु यदि विघटन को रोकना है तो धर्म की भी आवश्यकता है। यह हो सकता है कि धर्म विघुट् काल्पनिक आधारों पर स्थित न हो, किन्तु धर्म के सम्बन्ध में केवल तर्क का आश्रय लेना भी पर्याप्त नहीं है। हमें इन दोनों के बीच में सन्तुलन और विवेक भी कायम करना है। जीवन के प्रति निष्ठा और वफादारी का तकाजा है कि हम मृज्जनकारी रहस्यमय शक्ति को जानें और अपनी शक्ति के अनुसार उसकी सेवा करें। यदि हम यह अनुभव करते हैं कि इस ब्रह्माण्ड में हमारी कोई आवश्यकता नहीं है, तो हम अपने इस आन्तरिक द्वन्द्व को अपने परिवार के प्रति आसक्ति या नागरिक कर्तव्यों से ढकने का प्रयत्न कर सकते हैं, किन्तु आत्मा का एकाग्र एकाकीपन बारागार की निपट तनहाई से भी खराब चीज है। मानवीय आत्मा के अकेलेपन की धनुभूति, विराट् अज्ञेय जगत् में उसका विचित्र एकाकीपन उस सप्राण तप को खण्टित कर देता है जो विश्व को धामि हुए है। जो लोग पुराने भ्रमों और मोह को तोड़ने की धाते करते हैं वे हमें सत्य के सन्धान, सौन्दर्य के मृज्जन और शिव की प्राप्ति के उपदेश देते हैं। किन्तु यदि हमें यह विश्वास हो जाए कि हम एक ऐसे विश्व में, जो हमारे प्रति शत्रुपूर्ण नहीं तो कम-से-कम उदासीन अन्ध है, मात्र एक आकस्मिक संयोग हैं तो हम उन आदर्शों के लिए कभी प्रयत्न नहीं करेंगे। यदि विश्व विद्रोहपूर्ण है तो हमें उसका प्रतिरोध करना चाहिए।

यह प्रश्न करना अवश्य ही उचित है कि इन अच्छे कामों को करने के लिए प्रेरणा वहाँ से मिलती है। यदि सत्य, शिव और मुन्दर की साधना एक ब्रह्माण्ड-व्यापी योजना का अंग है तो निश्चय ही वह हमारे प्रति अमैत्रीपूर्ण नहीं है। रंगेन ने यह स्वीकार किया है 'यह एक विविध रहस्य है कि सर्वशक्ति-गम्पन्न किन्तु अन्धी प्रकृति ने देश के विराट् सूक्ष्म अन्ध रूप में तीव्र गति से चलकर गगन हुए अन्तः एक ऐसे शत्रु को जन्म दिया है जिसे उसकी शक्ति में ही शक्ति प्राप्त होती है। फिर भी जिसे अच्छे और बुरे की पहचान और ज्ञान की देन

एक अरुनी अविश्वी भाषा (प्रज्ञा) व सब नामों का पर्यन्त या समता - 'नद्वय' है।^१ हम इस विराट् तथ्य का एक विचित्र रहस्य कहकर बर्णित नहीं कर सकेंगे। परन्तु हम प्रज्ञा का उत्तरदायिनीहीन उभा की एक वैचित्र्यपूर्ण और निर्विशेष पृष्ठभूमि व रूप में धन्यकर देते हैं और कहते हैं।^२ हम पृष्ठभूमि पर मानवीय जीवन का नाश करना जाना है और नए दाना व इस धर्म पर जान देते हैं। परन्तु यदि विज्ञान हम काइ क्षिप्ता दाना = ना व है प्रज्ञा का अर्गी या मगटिन स्वरूप का गिता। हमारा हम विन्व व साथ जिनका हम प्रति ह तादात्म्य है हमारी आत्मा व सामन फँस प्रत्यक्ष दृश्य व साथ हमारा एक व है। उपनिषद् और धर्मो दाता की एक सामान्य ध्यानकारिक विन व धनुसार प्रज्ञा का हरक पिण्ड समस्त प्रज्ञाण्ड का प्रतिविम्ब उसका छाया रूप है। यदि प्रज्ञाण्ड में नियम और व्यवस्था है तो हमारा जीवन और चेतना आकस्मिक मयाग नहीं है। हम विश्व व साथ ठाम रूप में एकाकार हैं और हमारी जड़ गन्तव्य पर उस पर भीतर गठ हूँ।^३ हम प्रज्ञाण्ड व निरु मात्मी चेतना नहीं है यदि उसका अभिन्न अणु या अवयव है।

३- ५२

इसके अनाथा धाम्निविक मना यमा धर्मकी धनन नन्हा है जितनी कि हम बना जाते हैं। यह उचित नहीं है कि प्रमाण का एक दिया जाए और छाया का गहरा कर दिया जाए। विश्व में मानव का विमयकारी उपनिषदा हैं, उसकी बीरता की धनार्थ हैं उसकी सी दय रचनाएँ हैं उसकी वस्त्रनाएँ हैं और आविष्कार हैं। यदि यह मान लिया जाए कि विन्व की नियम व्यवस्था हमारे मन की वृत्ति है तो हमारे मन भी तो प्रज्ञाण्ड व अणु हैं। सम्भव है कि हम जिन आदमों का स्वप्न दम्बत हैं व अभी मुद्र और अधूरा हैं किन्तु तथ्य यह है कि व आदमों हमारे भीतर हैं, हम उनमें इतना प्रेम करते हैं कि उनके अनुबन्धन न होना प विन्व की निन्दा भी करते हैं।^४ हमारे मूल मर्म भी विन्व हमारी

१. मित्रिनिर्गुण एव लाविक (१६१८) पृष्ठ ४ ।

२. हममें न निराशा हम यन् प्रकार करत ह कि मानवीय जीवन तुच्छ है किन्तु हममें यह वैशेष जाना कि यन् तुच्छ ह १ हम अज्ञानि का हम पुराने अमनाप का कारण क्या ह ॥ अभाव और अज्ञान का विजय-यथा भावना एक मूल्य मकन व विनाय और क्या ह विनाय द्वारा आत्मा अपना अमाधारण दाता पना करता है १ हममें न का यन् वधन नको ह १ हम वधन को व्यग्या ह कि यदि हमारे अन्तर में प्रतिपण अन्तर्नता का प्रतीति न हा तो हममें सान्त्वना की चेतना भी क्या न हो ॥ आध्यात्मिक अभाव की अनुभूति अ न र साथ हमारे मर्म व वाचक ह ॥ प्रज्ञाण्डकी ने अपनी पुस्तक दिग्दर्श

न य-सम्बन्धी धारणाएँ, हमारे सौन्दर्य-सम्बन्धी बोध और हमारे प्रेम के अनुभव इस बात के प्रमाण हैं कि हम मात्र भौतिक शक्तियों की उपज नहीं हैं। जो लोग मृत्यु की रक्षा का प्रबल प्रतिपादन करते हैं उनके हृदय में यह शीघ्र-सी आशा रहती है कि शायद अन्न मनुष्य विनाश भौतिक और आधिक आवश्यकताओं का शिकार नहीं है, उनके दैनिक व्यवहार से बंधा और उनके सपनों में फँसा हुआ नहीं है। वह एक नाटक में अभिनेता है जो नियति की दिव्य और घटनाओं की अनिवार्यता को नियन्त्रित कर सकता है। वह मानव, जो विश्व के मनमाने-पन में पराजित होकर भी अप्रभावित रहता है, अपनी नैसर्गिक प्रतिष्ठा और प्रकृति से श्रेष्ठता का उद्घोष करता है।

विश्व के सम्बन्ध में निर्णय अनुमानों में यह मानकर दिया जाता है कि मानव का आनन्द ही जीवन का सत्य है। अहंकार जब तक एक सीमा में रहता है, तब तक तो वह युक्तियुक्त है, किन्तु जब वह मनुष्य में अपने-आपको बहुत बड़ा समझन, ब्रह्माण्ड का एक स्वयम्भू निर्णायक मानने की आदत पैदा कर देता है तब वह अत्यन्त भ्रामक हो जाता है। विश्व के विरुद्ध जब हम शिकायत और असंतोष प्रकट करते हैं तब हम सत्य का अनुसन्धान नहीं करते, और साथ ही हमने विश्व की व्यापक उदारता भी नहीं होती। यदि हम जीवन की उसकी किसी भी प्रवृत्ति की उपेक्षा या अतिरिक्तता किये बिना यथार्थ रूप में देखें तो हम यह देखेंगे कि यह विराट् गति हमारे किसी निजी लाभ के लिए कार्यरत नहीं है। इसका अपना एक विशाल उद्देश्य है जिसकी पूर्ति के लिए वह प्रयत्नशील है और जिसकी तुलना में हमारे उच्चतम उद्देश्य भी अत्यन्त तुच्छ हैं।

मसार कोई मनोरंजन का उद्यान नहीं है, बल्कि वेदना और कष्टों से भरा हुआ है, यह विचार कोई नयी खोज नहीं है। धर्म के पैगम्बर इस सत्य को स्वीकार करते हैं और ससार में व्याप्त दुःखों का कारण अविद्या, अज्ञान या आदम और हव्व का प्रारम्भिक पाप (ओरिजिनल सिन) बताते हैं और कहते हैं कि सारी मानव जाति उससे किसी-न-किसी रूप में लिप्त है। उनका कहने का आशय यह भी होता है कि मानवीय व्यक्तित्व का ठीक उपयोग करके सुख प्राप्त किया जा सकता है।

कारामोनाज में लिखा है, 'आश्चर्यजनक और विम्वकता बात यह नहीं है कि ईश्वर अस्तित्व में, बल्कि आश्चर्यजनक बात यह है कि इस प्रकार का विचार, ईश्वर की शक्ति, स्वतंत्रता का विचार, मानव जैसे वर और दुष्ट प्रकृति प्राणा के मरिचक में फँसा हुआ। यह विचार किन्ना पवित्र है, किन्ना प्रभावोत्पादक है, किन्ना बुद्धिमत्तापूर्ण है और मनुष्य के लिए किन्ने बड़े श्रेय का कारण है।'

किन्तु मुख का अर्थ सांकेतिक मुग्ध नहीं है। उसका अर्थ है अपनी आत्मा के साथ एक-एक और नन्वीनता स्थापित करना, जीवन के प्रति एक भावामय अभिवृत्ति की चेतना और आत्मा में वास करने वाली शान्ति प्राप्त करना। प्रकृति हर वस्तु और हर प्राणी जाति (स्पीशी) का अपने ही ढंग पर पूर्णता प्रदान करने का प्रयत्न करती है। इस प्रक्रिया में पीड़ा और दुःख ही सनना है किन्तु यदि हम समझदार हैं तो हम उस प्रसन्नता के साथ स्वीकार करके और अपनी-अपनी वास्तविक प्रकृति के पूर्ण विकास के लिए उद्योग करेंगे। जब कोई मनुष्य मुख तो चाहता है, किन्तु दुःख में बचता है तब वह नाथ स्तर पर उतर आता है। मय के अनुसंधान और शिव के लिए प्रयत्न में दण और दुःख तो अनिवार्य हैं यहाँ तक कि शरीर का अन्न भी ही मरता है, फिर भी वह आत्मा की महत्ता में जा वास्तविक आनन्द और मुख है, सोम दमकन है।

ध्यात्मिकता यह प्रमाण्ड एकाकी और प्रेम का भूला प्रतीत नहीं होता। जा जाग जीवन के कठारमध्य में लगते हैं वे भी एक दूसरे के देख आर कष्ट के आदर के आधार पर एक साथीपन की भावना विकसित कर सकते हैं। दुःख का भाग में मारपीत दुःख का भार का भी हटका करता है।

रमन न कहा है कि मय सभी धर्मों का उद्गम आत है। इसका अर्थ इतना ही है कि मनुष्य और उसका दृढ़ गिद का गमन एक दूसरे का समझन नहीं है। जीवन की समझन का अर्थ है विचारों की एकता में उस समग्र रूप में ग्रहण करना। आदिम युग का मानव प्रकृति के साथ संप्राण आत्म चमनाहीन एक स्थापित करके रहता था। जब उसकी आत्माचमामय प्रतिभा का विकास होता है तो मानव और गाय सत्ता में एक प्रकार का द्वैत पैदा हो जाता है। यह द्वैत ही भय का कारण है। धर्म इस भय का निवारण करके और मनुष्य एक प्रकृति के बीच की विरुद्ध एकता को, समस्त विद्वे के साथ एक की भावना का पुन उद्बुद्ध कर हम प्रेम प्रदान करता है। प्राकृतिकवाद हम मय का स्वीकार करने और वास्तविकता का आदर करने की प्रेरणा देता है, किन्तु यदि मनुष्य और प्रकृति के बीच में खाई रह तो हम वैसा नहीं कर सकते। धर्म प्रकृति की दुनिया और मूया की दुनिया के बीच अभिन आगिक सम्बन्ध पर बल देकर हम अपने पायबंद और अनि यता में मुक्त करता है। इसीलिए वह हम बुद्धि से भी अधिगम गहराई तक ले जाता है और मानव और प्रकृति में पहन से विद्यमान संप्राण सम्बन्ध का पुन प्रतिष्ठित करना है।

नास्तिकवाद का सम्बन्ध बुझि ग है। जब हम अपने जीवन की अन्तर-
तम गृहा में प्रवेश करते हैं तो हम चाहे-अनचाहे ब्रह्माण्ड की स्वीकार करने के
लिए बाध्य हो जाते हैं। नास्तिकवाद जीवन की अन्त्य नैसर्गिक वृत्ति के विपरीत
है। जीवन एक अच्छी चीज है और हमें उसका अच्छे-मे-अच्छा उपयोग करना
है, यह एक विश्वास की वस्तु है, एक ऐसी चरम अनुभूति है जिसका विरलेपण
नहीं किया जा सकता और न ही उसके लिए कोई कारण दिया जा सकता है।
नास्तिकवाद, चाहे वह किसी भी प्रकार का हो मन की ऊपरी सतह पर रहता
है। जीवन उसमें अधिक आनन्दमय और रहस्यपूर्ण है जितनी कि हमारी बुद्धियाँ
कल्पना कर सकती हैं। रमेल का दर्शन मनुष्य की असमर्थता मिट नहीं करता,
बल्कि सिर्फ यह सिद्ध करता है कि जिस सत्य का स्पन्दन हम अपनी स्नायुओं में
अनुभव करते हैं, बुद्धि उसको समझने के लिए असमर्थ और अपर्याप्त है। जो
नैसर्गिक प्राणि-वृत्ति मनुष्य को जीने और विश्व को स्वीकार करने के लिए प्रेरित
करती है वह उसमें इस तर्कमय और विवेकपूर्ण विश्वास का रूप धारण कर लेती
है कि हमारे चारों ओर की प्रकृति विश्वसनीय है और वह हमारे प्रयत्नों के
अनुसार कार्य करेगी।

रसेन और उसके अनुयायी एक अतिप्रकृत ससार की कल्पना के विरुद्ध
हैं। उनका कहना है कि यदि वह वास्तविक है, केवल काल्पनिक नहीं है, तो उसका
उस ससार के साथ जिसमें हम रहते हैं, सनिय सम्बन्ध होना चाहिए। प्राकृतिक
और अतिप्रकृत ससार में निवृत्त सम्बन्ध स्थापित करने के लिए चमत्कारों, अव-
तारों और स्वर्गारोहण आदि की कल्पना करनी पड़ती है। यदि दोनों ससार
निश्चित नियमों के अनुसार एक-दूसरे से बंधे हैं तो हमें वास्तविक सत्ता को दो
परस्पर विपरीत दिवियों, प्राकृतिक और अतिप्रकृत, में बाँटने की क्या आवश्यकता
है। तब यह सारी प्रकृति ही है, हमें प्रकृति शब्द का व्यवहार केवल उन स्पष्ट
तथ्यों और शक्तियों के लिए ही नहीं करना चाहिए जिन्हें हमारा अपूर्ण विज्ञान
जान सकता है। प्राकृतिक और अतिप्रकृत ये दोनों वास्तविक यथार्थ के ही दो भेद
हैं, वे ऐसे दो पृथक्-पृथक् ससारों के नाम नहीं हैं जिनमें से एक को हम जानते हैं
और दूसरे को नहीं जानते। यदि अतिप्रकृत प्राकृतिक का विरोधी है तो कभी-
कभी हम भूल से अव्यवस्थित और अनियमबद्ध को अतिप्रकृत और व्यवस्थित और
नियमबद्ध को प्रकृत नाम दे देते हैं। अतिप्रकृत ससार उस अर्थ में आकस्मिक
नवीनताओं और पहले से अज्ञेय सयोगों से भरा हुआ है। विज्ञान इस प्रकार के

अतिप्रकृत नमस्कार को स्वीकार नहीं करता। किन्तु अतिप्रकृत का सही रूप हममें भिन्न है। प्रकृति की एक अपनी व्यवस्था है। अतिप्रकृत भी प्रकृत ही है, किन्तु मन्त्रों अर्थों में अपन गहरे और अनन्त रूप में। वह प्रकृति में कोई भिन्न वस्तु नहीं है।

२ अज्ञेयवाद :

अज्ञेयवाद भी ईश्वर की रहस्यात्मकता को स्वीकार करता है और उसका मत है कि हम न तो ईश्वर को जानते हैं और न जान सकते हैं। जो हममें अनीत है वह हमारी किन्ता का विषय नहीं है। एक प्राचीन अन्योक्ति में जीवन की एक पक्षी में उपमा दी गई है जो अन्धकार से एक प्रवासित कोठरी में घुमता है कुछ समय तक वहाँ पग फटफटाने के बाद फिर अन्धकार में लुप्त हो जाता है। हम यह नहीं जानते कि विद्वत् का आदि क्या है और हम यह भी नहीं जानते कि उसका अन्त क्या है, हम केवल उसके मध्य को ही जानते हैं। तब हम उसके लिए चिन्तित क्यों हैं ? यदि ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया में कोई उद्देश्य है भी, तो भी हम यह नहीं जान सकते कि वह क्या है। अज्ञेयवादी हम बात में इनकार नहीं करना कि इस दृश्यमान प्रपञ्च के पीछे एक वास्तविक सत्ता है। यदि वह इन्कार करता है तो वह अज्ञेयवादी नहीं है क्योंकि तब वह यह जानता है कि हम सम्पूर्ण वास्तविकता को जानते हैं। दूसरी ओर यदि वह यह कह कि इस दृश्यमान प्रपञ्चमय जगत् के पीछे भी कुछ है, भले ही हम उसके स्वरूप को नहीं जान सकते, तो वह भी अज्ञेयवाद के साथ मगन नहीं है, क्योंकि उस दशा में वह यह जानता है कि कुछ चीज ऐसी भी है जिससे स्वरूप को हम कभी नहीं जान सकते। हम यह बात निश्चिन्त रूप में नहीं जान सकते कि जिसके बारे में हम स्वीकारात्मक रूप में यह जानते हैं कि वह अज्ञेय है, उसके सम्बन्ध में हम अधिक नहीं जान सकते। अज्ञानी होना मनुष्य का कोई विशेष सौभाग्य या अधिकार नहीं है, किन्तु यह जानना कि वह अज्ञानी है, उसका विशेष सौभाग्य और अधिकार है। हम सौभाग्य और विशेषाधिकार का अन्तर्निहित अर्थ है जान की एक आदसंस्थिति, जो मनुष्य के ज्ञान और अज्ञान दोनों की सीमा नियत कर देती है। इसके अतिरिक्त, लोगों में वास्तविक और यथार्थ की खोज का परित्याग करने के लिए बहना व्यर्थ है।

३ सन्देहवाद

विभिन्न प्रकार के दार्शनिक विचारों के प्रभाव से कुछ लोग कभी-कभी सन्देहवादी हो जाते हैं। उन्हें सभी दार्शनिक विचार दिलचस्प प्रतीत होते हैं और वे इतने मुमस्सृत होते हैं कि उनके अपने कोई विचार नहीं होते। उनके लिए कोई भी चीज गम्भीर नहीं होती—न कला, न दर्शन, न राजनीति, न धर्म। उन्हें ऐसा प्रतीत होता है कि इस विश्व का कोई उद्देश्य या प्रयोजन नहीं है क्योंकि जो बहुत से छोटे-छोटे उद्देश्य हम खोज निकालते हैं, वे परस्पर इतने विरोधी होते हैं कि हम ससार को समग्र रूप में उद्देश्यहीन मान सकते हैं। इसलिए उनकी दृष्टि में समझदारी यही है कि विभ्रान्त होकर भी इस सामान्य आशा में आग चलन जाएँ कि अन्त अन्धा ही होगा, किन्तु किसी ग्याम वस्तु में न तो कोई उम्मीद करें और न उसमें बहुत विश्वास हो सके।

सन्देहवाद सत्राश्रितकाल में सबसे अधिक पनपता है। जब ग्रीक मस्तिष्क और नैतिरता का एक व्यापकतर सभ्यता के सस्पर्श में विघटन हो रहा था, तभी कुताहिक (सोफिस्ट) लोग उभर आए। भारत में बुद्ध और शंकर के जमानों में सन्देहवाद के लिए सबसे अनुकूल अवसर था।

सन्देहवाद मनुष्य के मन में ऐसी भावना पैदा करता है कि वह ससार में बिलकुल एकाकी है और ससार उसके लिए बिलकुल निरर्थक है। किन्तु निरन्तर सन्देहवादी रहना एक असम्भव अभिप्राय है। ह्यूम हमें बतलाता है कि किस प्रकार हमें जीवन को कुछ दूरी से अध्ययन करके सन्देहवादिता से मुक्ति पा ली। यद्यपि यह आशा की जाती है कि सन्देहवादी ज्ञान की सम्भावना पर भी सन्देह करेगा, किन्तु वास्तव में वह अपने निज के विचारों की सत्यता पर विश्वास करता है। एक ऐसी सन्देहवादिता, जो अपने प्रति पूर्णतः गम्भीर है, केवल सन्देहवादी नहीं रह सकती। वह कम-से-कम सन्देही और सन्देह दोनों के अस्तित्व को तो स्वीकार करती है। वह सन्देह करती है, क्योंकि उसमें एक निश्चितता का आदर्श है। एक प्रणाली (विधि) के रूप में सन्देहवाद एक चीज है और एक दार्शनिक विचारधारा के रूप में दूसरी। ससार के प्रख्यात सन्देहवादियों ने उसे एक प्रणाली के रूप में अपनाया था। देकार्त सन्देहवाद के द्वारा ही कट्टर सिद्धान्तों पर पहुँचा। सन्देहवादी ह्यूम ने भी ज्ञान पर आपत्ति नहीं की। वालफोर ने 'दार्शनिक सन्देह' का यह कट्टर समर्थन किया कि वह 'विश्वास की नींव' है। रमेल को भी विज्ञान

की प्रणाली पर विश्वास है।^१ ऐसा मन्दहवादी मिलना मुश्किल है जिसके अपन कोई विश्वास न हो। प्राग्स्टेटवाद ईसाई धर्म की प्रार्थना मन्त्रियाँ के विरोध के रूप में पैदा हुआ था, किन्तु उसकी परिणति अन्त में एक धर्म के रूप में हुई। आज ऐसे लोग बहुत बनी समस्या में हैं जो ईश्वर का अस्तित्व तो स्वीकार नहीं करत किन्तु भूत प्रेता में छुटकारा भी नहीं पा सकत। किसी वस्तु का निषेध नितान्त निषेध ही नहीं। हम एक वस्तु के अस्तित्व में इन्कार इमतिन करते हैं क्योंकि हम किसी ऐसी अन्य वस्तु में विश्वास रखत हैं जिसके साथ उसकी संगति नहीं बैठती। हम किसी वस्तु के ज्ञान का भ्रामक किसी अन्य वस्तु की तुलना में ही समझत हैं, जिसके बारे में हमारी यह धारणा होती है कि हम उसका ठीक ज्ञान हैं। भ्रामनीय पर मन्दहवादी का अपनी पीढ़ी के विश्वासों के विरुद्ध संघर्ष रहता है। मन्दहवाद का कार्य कट्टर मिडान्तवाद की प्रपक्षा से (सापक्ष) जाना है जिसकी वह प्रालाचना करना है।^२ किन्तु मन्दहवाद मानवीय चिन्तन की अन्तिम गति नहीं हो सकती। यदि पुराना विश्वास अमश्व हो गया है तो उसमें स्थान पर नया विश्वास खोजा जाना चाहिए। मन्दहवादी एक ऐसी जीवन पद्धति की खोज में रहता है जो अनुसंग के योग्य हो। वह एक नया विश्वास की तलाश करता है जो ईमानदारी के साथ अपनाया जा सकता है वह एक नयी समाज-व्यवस्था का आविष्कार करना चाहता है जिसमें हम आश्रय ले सकें। सदह का गहरा ज्ञान आध्यात्मिकता की वृद्धि का चिह्न है।

४ मानवीयवाद .

जिस हम कभी नभी मानवीयवाद (ह्यूमनिज्म) कहते हैं उसका मूल अधिन भावों में श्रीर मकारी होता है। उसका विश्वास यह है कि यदि हम

१ रमेल का पुस्तक 'ग्राण्ड कल एमेन (१९२८) में इस बात पर बहुत आनन्दितपूर्वक बल दिया गया है कि मानवय जीवन का समस्याओं पर हमें वैज्ञानिक दृष्टिकोण से विचार करना चाहिए।

२ नर मुहरान पर नम्बिकता का आरोप लगाया गया तो जमन बना था मभा यह विश्वास करना है कि स्वभाव है और जमन भा ऊँच प्रभा से, जिसमें कि मुन पर आरोप लगाने वाला बन है।^३ बुद्ध अपने उमाने के लागे द्वारा माने जाने वाले स्वभावों से भिन्न स्वभावों में विश्वास करता था। जिन स्वभावों में हम विश्वास रखते हैं उनका मूल्यों को साइन का अर्थ हमेशा नार्मिकता नहीं होता, वह स्वयं का एक उच्च धारणा की पोषणा होता है।

उच्चिन्नाय करन के लिए उच्चिन्ना है तो इसमें कुछ आता-जाता नहीं कि वास्तविक सना के अन्तिम स्वरूप के बारे में हमारा क्या विचार है। धार्मिक सिद्धान्त महज अटक-नवाजी हो सकना है। हम निश्चित रूप से नहीं जान सकते कि सत्य क्या है, या कोई भी वस्तु सत्य हो भी सकती है या नहीं। किन्तु जीवन तो कम-से कम एक निश्चित वस्तु है ही, इसलिए हम जीवन को सुधारन में ही अपने-आपको लगा देना चाहिए। मानवीयवाद एक ओर प्रकृतिवाद के विरुद्ध है और दूसरी ओर धर्म के। उसकी दृष्टि में मनुष्य की आत्मा प्रकृति की चीज नहीं है और न ही वह ईश्वर की कृति है। यदि मनुष्य पूजन प्रकृति की ही उपाज हो तो मूर्त्यों और आदर्शों के प्रति उसकी आस्था की किसी भी तरह व्याख्या नहीं की जा सकती। मानवीयवाद की मान्यता है कि यह ससार ही हमारी मुख्य दिलचस्पी का विषय है और मानवीयता की पूर्णता हमारा एक आदर्श है, जबकि धर्म की ये मान्यताएँ नहीं हैं। मानवीयवाद का ध्येय है सभी व्यक्तियों में एक दूसरे के साथ अन्ततः मधुर और सौहार्दपूर्ण सम्बन्ध स्थापित करना। जैसा कि रायस ने कहा है, विशाल समाज के प्रति ज़िम्मेदारी हमारा सबसे बड़ा कर्तव्य है। मानवीयवादी की उन सभी धार्मिक निषेधा के साथ कोई सहानुभूति नहीं है जो हमारी रंगों का खन मुखा देते हैं। नैतिनता निरर्थक आत्मविनाश नहीं है। धर्म अत्यधिक तपस्या और कृच्छ्र साधना को प्रोत्साहित करता है किन्तु मानवीयवाद सन्तुलन और विवेक में विश्वास रखता है। यह ग्रीक लोगों की समस्वरता और रोमनों की शिष्टता की भावना पर आधारित है।

मानवीयवाद को यथेच्छवाद समझना भ्रम होगा। वह यह स्वीकार नहीं करता कि सभी प्रकार के विचारों के लिए समान रूप से बंध या उचित नहीं हैं क्योंकि उनका अस्तित्व है। हमारी सामाजिक आत्मा (कम्पोजिट मेल्ट) को, जो विभिन्न तत्त्वों का एक अस्थिर सङ्गठन है, एक पूर्ण एवं सन्तुलित समग्र अवयवों के रूप में विकसित करने की आवश्यकता है। किन्तु स्थिति यह है कि कुछ प्रवृत्तियों को पूर्णतः खुलकर खेलने का अवसर नहीं दिया जा सकता, क्योंकि जब उन्हें छुनी छूट दे दी जाती है तो आत्माभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता पर अकुशल लगाना आवश्यक हो जाता है। इसके अलावा, मनुष्य एक ऐसे सामाजिक परिवेश में अवस्थित है जो उसके जीवन पर अनेक सीमाएँ लगाता है। किन्तु ये सीमाएँ प्रतिस्पर्ध के रूप में खलती नहीं हैं, क्योंकि इन्हें स्वीकार कर मनुष्य बदले में शान्ति और सन्तोष प्राप्त करता है। हावर्ड विश्वविद्यालय के प्रोफेसर इरविंग

विचार, जो धर्म-रेखा मानवीयवाद के प्रमुख प्रतिनिधि हैं अपनी पुस्तक 'मानवीय-सामाजिक' (१९१६) में स्वीकार किया है कि मानवाय समान और उनकी प्रगति उस नियंत्रण पर निर्भर है जो मनुष्य अपनी इच्छा-शक्ति के द्वारा नैतिक मानवीय वृत्तियों पर लगातार है। उन्होंने एक आन्तरिक नियंत्रण को स्वीकार किया है जो कि नियंत्रण का मूल स्रोत है। धर्म के साथ उनके विवाद का कारण यह है कि वह धर्म का एक ऐसी रूप में देखते हैं जो नियंत्रण के मूल स्रोत का मानव सत्ता-सत्त्वता है जो कि मानवीयवाद उस मानव के भीतर प्रयत्न है। मानवीयवाद के आदर का किताब बाहर प्रतिप्रश्न क्षमता का महारात्रि प्रमाण बनने आन्तरिक नियंत्रण और अनुशासन में ह्रास प्राप्त कर सकते हैं।

मानवीयवाद का 'नैतिक विचार प्रणाली' के बजाय एक प्रवृत्ति प्रतिक है एक नया दृष्टिकोण है। पूर्व में कान्टियन का यह मत रहा है कि मानवाय समानता की एक सम-वृत्तित प्रणाली की टीका-व्याख्या करना ही सवाचक प्रतीति है। 'हमारी नैतिक सत्ता समान मनुष्यता की एक महान् वास्तविकता (गार्डिनर अथ 'महान् मनुष्यता') है और नैतिक व्यवस्था समानता का विवक्ष्यकारी नियम है।' जय ब्राह्मण धर्म अपनी नियंत्रण की तपस्या और कष्ट मानवता की अनि-प्राप्ति के कारण समजो-पद गया तो उद्धन नैतिक नियम का मन्त्र और समानता की प्रतिश्रुति पर बल दिया। जीवन के सम्बन्ध में शक्ति-शक्ति का दृष्टिकोण प्रस्थापित उचित मानवता और विचार पर बल देने के कारण न बल मानवाय शक्ति का। युरोप के पुनर्जागरण में हम मानवीयवाद का व्यापक पुनर्जागरण करने का प्रयास। वास्तव में भी एक अच्छा माधना वात रहस्यवाद धर्म के पुनर्जागरण-तत्त्वमगल और नैतिक जीवन का समर्थन किया है। उसकी दृष्टि में नैतिकता एक शाश्वत निरपेक्ष आश्रयशक्ति है। उसका विचार कोटि शक्ति या विनिष्ठा परि-विनियमों स्वीकार नहीं की जा सकती। नैतिक उत्तरदायित्व का हमारी सत्ता

१. स्वयं नाम 'मनुष्य-सत्ता' निमित्त रिलिजन (१९०८) पुस्तक में पृष्ठ १० पर के प्रारम्भ का उद्धरण।

२. 'यह' प्रतीति कि हमें बल के साथ एक का-पद-मध्य का प्रयत्न करने की आवश्यकता है एक धार्मिक कामकाज है। स्वभाव-सत्ता का अन्वय-विचार-विचार का यह अनु-भूत और इस अनुभूति का अन्य सत्ता अनुभूति-म, यहाँ तक कि नैतिक अनुभूति में भी अलग समर्थन का अवसर है एक-सम-अनुभूति की लक्ष्य-विचारों प्राप्त करने का प्रयास इन्हीं मानवाय प्रमाण में जहाँ है।' मैथिली का 'एक माइकलान्द्रा रिलिजन' (१९०४) में पृष्ठ २६७ पर उद्धृत।

किसी भी अन्य अनुभव में सर्वथा भिन्न, चरम और स्वतः स्पष्ट अनुभव है। वनंध्य की भावना मभी वृद्धियुक्त प्राणियों के लिए एक ही जैसी है। नैतिक नियम के इस तकाजे का, कि हम उसका पूर्णतः पालन करें, परिणाम यह होता है कि हम उन सब लोगों को, जो इस तकाजे को अनुभव करते हैं, समान स्वीकार करते हैं और उन सब लोगों का नैतिक उद्देश्यों का एक राज्य, एक आध्यात्मिक सहकारी शासन बन जाता है जिसमें नैतिक नियम ही सर्वोच्च और सर्वोपरि होता है। नैतिक नियम के सम्बन्ध में काण्ट का रत्न अत्यन्त धार्मिक किस्म का है, उसमें उसके प्रति एक सम्भ्रम का और अपने-आपको उसके सम्मुख तुच्छ समझन का भाव है, किन्तु वह भाव धार्मिक नहीं है। दृश्य तथ्यवादी (पोजिटिविस्ट) धर्म को मानवता की सेवा मानते हैं। नैतिनवादी आन्दोलन में ईश्वर और नैतिन आदर्श को समान मानने की प्रवृत्ति रहती है। एमिल दुर्काइम का फ्रांसीसी सम्प्रदाय और उसके अनुयायी धर्म को एक सामाजिक प्रपञ्च मानते हैं।^१ आज हमारे अनेक सन्देहवादी विचारक मानवीयवाद को सामान्य बुद्धि के एक विश्वास के रूप में स्वीकार करते हैं। जब मानव का मन जीवन के मूल स्रोत और उसके स्वरूप के बारे में निश्चय नहीं कर पाता तो मानवीयवाद उसे स्वभावतः आकृष्ट करता है। इसका सबसे प्रबल समर्थक अमेरिका में है, जहाँ वैज्ञानिक विचारों के प्रयाचार में शासित और आत्मा के धार्मिकीकरण में सकटग्रस्त विद्वानों की मुक्ति के लिए उसे एकमात्र आशा माना जाता है। अमेरिकी मानवीयवाद ग्रीक, बौद्ध और कन्फ्यूशियस की परम्पराओं में अंश ग्रहण करता है।^२

१. 'जनजाति का देवता, जिनका चिह्न धार्मिक चिह्न माना जाता है, वास्तव में जनजाति से भिन्न नहीं है। जनजाति का ही उक्त देवता का रूप में एक शक्ति का रूप दिया जाता है और एक प्राणी या वनस्पति के दृश्य आकार के रूप में उस जनजाति के सदस्यों का कल्पना के सम्मुख प्रस्तुत किया जाता है, जो उसके धार्मिक चिह्न का काम देता है।' (दुर्काइम 'रेलिजियस फार्म ऑफ सोसियल लाइफ', अंग्रेजी अनुवाद, पृ०, २०६)। एमिल के अनुसार धर्म 'उच्चतम नैतिक मूल्य का चेतना में अधिक कुदृष्ट नहीं है। (माइकालोनी 'ऑफ सोसियल एन्थ्रॉपोलॉजी, अध्याय ८)।

२. 'यह उचित है कि मैं उस महान् हिंदू दृश्य तथ्यवादी का वर्णन स्वीकार करूँ। उदाहरणार्थ, एक और अनेक की समस्या का मेरा ज्ञान या ज्ञेयों का अनेका बुद्ध के अधिक निकट है।' (हर्मा एण्ट रोमार्थमज्ज (१९१६), पृ० २०)। प्राप्तेर पा० ६० मोर ने ज्ञेयों और ज्ञेयों का अध्ययन किया है। उनका 'सैलवन टेसेट' (१९०४-१९०८) और 'दि प्रैक्टिकल ट्रेनिंग' (१९०४-१९०८) देखिये। अमेरिका युनिवर्सिटी (एकेडमिकल रिसर्च, ईसाई,

न करने जय नर कि हम आत्मा के अधिक गहरे मोनों में अज्ञ ग्रहण न करें। मान के अस्तित्व की जड़ अज्ञात और नियम और उसकी नियति पृथ्वी पर उम्र जीवन तक ही सीमित नहीं है।^१ मानवीयवाद यह स्वीकार करता है कि व नर्कवादी है और जीवन के उन तत्त्वा की उपस्था कर देना है जिनकी वीरि व्याख्या नहीं की जा सकती। एक भारतीय दार्शनिक के एक बार मुकरात में भे करन की एक कहानी प्रसिद्ध है। एरिस्टाजीनिस के वर्णन के अनुसार मुकरात उन भारतीय अजनबी का बताया कि उसकी कृति में मानवों के जीवन का अध्ययन किया गया है। इस पर भारतीय मुस्कराया और बोला कि जो मनुष्य ईश्वरी जन्मुओं के सम्बन्ध में नहीं जानता वह मानवीय वस्तुओं के विषय में नहीं जान सकता।

मानवीयवाद एक अनुशासनपूर्ण जीवन चाहता है और समग्रता ए समस्वरता पर उल देता है। किन्तु वह मनुष्य के अन्तर में विद्यमान नैतिक तत्त्व और उसके प्राकृतिक भौतिक तत्त्वों को एक-दूसरे के विरोध में खड़ा कर देता है। मानवीयवाद भौतिक आवेगों (इम्पल्स) और कामनाओं के उद्दाम वेग को नियन्त्रित करने की नैतिक इच्छा का सार है। यदि मानव और प्रकृति के बीच द्वंद्व बहुत उग्र हो तो दोनों में समजन और समस्वरता के आदर्श की पूर्ति नहीं हो सकती। इसके अलावा यह प्रश्न उठता है कि क्या नियन्त्रणकारी इच्छा मात्र एक निषेधात्मक नियन्त्रण है या उसमें कुछ भावात्मक वस्तु भी है? यदि वह निषेधात्मक (अभावात्मक) नियन्त्रण है तो इसमें अन्तर्वस्तु कुछ नहीं है और यदि उसमें भावात्मक अन्तर्वस्तु भी है तो प्रश्न उठता है कि उसमें वह अन्तर्वस्तु प्राणी कहाँ है? मनुष्य के भीतर जो उच्चतर इच्छा (ईश्वरीय इच्छा) है वही उसकी अपनी भावना के साथ तदाकार हो जाती है। यदि हम एक ऐसा आध्यात्मिक केन्द्र स्वीकार न करें जो हमें मानवीय प्रकृति में विद्यमान परस्पर-विरोधी तत्त्वों के समन्वय में सहायता देना है तो हमारे जीवन में अश्रृङ्खलता और समष्टता नहीं होगी।

अरस्तू ने अपनी 'निकोमैकियन एथिक्स' में स्वर्णिम मध्य मार्ग और

^१ तुलना के लिए अरस्तू 'हमें उन लोगों का और ध्यान नहीं देना चाहिए जो किन्हीं से दूर करने के लिए अपने आपको मरणभया नमस्के, बल्कि हमें यथासंभव अपने आपको अत्यन्त वनावा चाहिए और अपने अन्तर के मन्त्रोत्थ निदानों के अनुगमन जीवन को रक्षित में रखकर मन काम करने चाहिए।' (निकोमैकियन एथिक्स, ११७७ वा)।

समन्वय का निर्धारण किया है। उसका कहना है कि जीवन का नियम यह होना चाहिए कि हर दो परस्पर-विरोधी स्मृतियों के बीच मनुष्य स्थापित किया जाए। वह कहता है कि यदि मनुष्य धर्माचरण करेगा तो उसे पवित्र मुखा का भी उचित हिस्सा मिलेगा। आधुनिक मानवीयवादी का दृष्टिकोण भी ऐसा ही है। यह निश्चय कर मरना आसान नहीं है कि अधिकांश और अनिश्चित के बीच मध्यम स्थिति क्यों है? आत्मसम्मान का वह कौन सा मध्य मार्ग है जो मुसलमानों की भांति 'जो दूजगी और मदादत गर्व दोनों के बीच में रखकर निरन्तर चलता है?' जितेन्द्रिय योगियों की पवित्रता और भागियों की विलासिता के बीच दिष्टजनोचित मार्ग क्या है? हिमा कहा शक्ति नहीं होनी? अच्छ और बुरे में अन्तर क्या माना जा नहीं है। स्वयं अरस्तू ने कहा है कि दो परस्पर विरोधी स्मृतियों के बीच मध्य गिन्तु का चूना जाना आसान है, किन्तु उस ठीक ठीक पकड़ पाना कठिन है। इस सम्बन्ध में हम विमुक्त यान्त्रिक नियम लागू नहीं कर सकते। हम एक सजीव, समायोजन का तरीका निबालना होगा, जो किसी भी बिदिष्ट स्थिति में निश्चित रूप से चला सके। यान्त्रिक नैतिकता और मनुष्य गुण का अन्तर स्थिति की वास्तविकताओं की मृदम अन्तर्दृष्टि से जाना जा सकता है। अरस्तू का कहना है कि केवल यह अनुभूति ही, कि जीवन के अस्थिर और परिवर्तनशील अनुभवों के नीचे एक स्थायी और सशक्त एक शक्ति वाली कोई शक्ति है, हमें किसी भी स्थिति में सत्य और उचित को जानने में सहायता देती है। यदि हम अपायिक राज्य का पृथ्वी पर निर्माण करना चाहते हैं तो हम पहले इस राज्य में प्रवेश प्राप्त करना चाहिए। ऐसा प्रतीत होता है कि प्रमुख मानवीयवाद सच्च अर्थों में आध्यात्मिक जीवन के इस तत्त्वतः अतीविर स्वरूप को भूल जाता है। बुद्धादम जब धर्म और सामाजिक नैतिकता को एक ही मानता है तो वह न्याय नहीं करता। किसी धर्म में एक ऐसा तत्त्व भी होता है जो सामाजिक जीवन में उपर्युक्त होता है। कोई भी धर्म तब तब अपने सामाजिक कार्यों को पूरा नहीं कर सकता जब तक कि वह केवल सामाजिक रहेगा।

गुण या धर्म का अर्थ केवल मनुष्य बनना या अच्छा हिस्सा बनना ही नहीं है। एक प्राचीन आलोचक ने अरस्तू के बारे में कहा था कि वह 'अत्यधिक गरम और उदार' है। वह हम अच्छा मनुष्य बनने को कहता है, उग्र बहुरतापूर्ण प्रयत्न नहीं देना, सौम्य और मुक्तता प्रदान करता है, रचनात्मक आदर्श है। एक मनुष्य मानववादी के लिए अहिंसा भी उनकी ही समाज विरोधी

और अव्यावहारिक है जितनी की अन्यायुक्त और अविचारपूर्ण हिंसा। उमर में मृत्यु मार्ग का सम्भवतः यह नियम होगा कि हिंसा केवल दूसरे की हिंसा के बदले में की जाए। नैतिक वीरता एक ईर्ष्यालु देवता है, विवेकपूर्ण समन्वय नहीं। सन्नों का ध्येय सन्वाचरण होता है, दूसरों के आदर का पात्र बनना नहीं। उद्देश्य की, एक साहसिक व्यक्तता की आग होती है, जो जीवन की भी परवाह नहीं करती। मानवीयवाद में वह अवर्णनीय और अनिर्वचनीय मस्पर्श नहीं होता वह धर्म का उद्देश्य नहीं होता जो उस महान् और उच्च विद्वान् को जन्म सकता है, जिसकी सृजनात्मकता असौम्य है, जिसकी आशा अक्षय है और जिसका साहसिक उद्यम उच्चकोटि के है। जो लोग अपनी आँखें धरती पर लगाए रहें, और समाज की परम्पराओं का अनुसरण करने के लिए विज्ञ पुरुषों के पदों को स्वीकार कर रहे हैं, वे मानवीय नियम के पालक हो सकते हैं, किन्तु नैतिक वीर नहीं हैं। भद्र पुरुष और धार्मिक पुरुष का यही अन्तर है। एक सौ ईसाई वन से एक भद्र पुरुष बनना आसान है, धार्मिक सत्याचरण की भूलों में प्यास के बजाय पर्याप्त आत्म-सम्मान और आत्म-नियन्त्रण प्राप्त करना। शिष्ट और अच्छा बनना अधिक सहज है। सन्त लोग हमेशा सीमा का उल्लंघन करते हैं। उनका सन्तरह ही इसमें है कि वे सीमा के बन्धन में बँधे न रहे। रात और ईसा दोनों ने सीमाओं का अतिक्रमण किया था। यद्यपि उन्होंने और न्याय के प्रति अपने प्रेम के लिए जान दे दी, तो भी वे प्रतिध्वनि प्रकाश बनकर हमेशा के लिए अमर हो गए। वे मानवों के मन को बदल रहे हैं और मानवीय इतिहास के अंधेरे पन्नों को रोशन कर रहे हैं। अच्छाई के वास्तविक प्रेम या उमकी आकांक्षा अपने पड़ोसी के लिए आत्म-बलिदान लेकर अपने प्रति क्रूरता करने वालों को भी गले लगाने तक अनेक रूपों में आप को अभियन्त करती रहती है, किन्तु यह सब तभी सम्भव है जबकि

१. ठान गये ने हान में कहा था कि 'एक पादरा से भा अगर यह कहा जाए कि उमने इमाद का भाति आचरण नहा किया है तो वह इमादों के अनुरूप नष्टना दि किन्तु यदि उमने यह कहा जाए कि उमने भद्र व्यक्ति का भा आचरण नहीं किया वह तब भा नष्ट नहीं होगा। हा सकता है कि हम अठारहवीं सदी में की गई भ की यह परिभाषा पसन्द न करें जो 'इस समाज के सुखों के उपभोग और अनागत के सुखों का निश्चयपूर्ण आशा के बीच उद्भिपूर्वक समन्वय कर सकता है, वहाँ भ है।' किन्तु इनके साथ चेस्टरफ़िल्ड का इस परिभाषा का तुलना कीजिए कि शिष्ट अर्थ है पुण्य का पाप कर्म के ठाम उपभोग के साथ उपयोक्त समन्वय।

अपने यत्नितगन रहस्यमय अध्यात्म का सामाजिक नैतिकता के आग वेनिदान न कर दे। जो लोग सच्च अर्थों में धार्मिक है व आत्मा की वास्तविक गहराई के भीतर में पापण अर्थन कर जीवित रहन ह, उनही निष्प्रयत्न उपनधिया का तथ्य कवन हम मसार का नय टाँक में गानना ही नही होता। उनका विद्वान तन्त्रन जीवन में भी उपर प्रनिष्ठित हाना ह और इमानिग वह जीवन का वाया कप कर दना है।

अतः तन समार उसी स्थिति में है जिसमें कि हम आज उम पा रह हैं तन तक चाह हम अपने समाज का आयाजन और गगठन कितनी भी दक्षता और निपुणता में कर और चाह हम मानवीय सम्बन्धों का समझने कितने ही अक्षर्य नग में गया न कर हममें से कोई भी व्यक्ति भन ही वह कितना भा अच्छा हा, नाथ और कष्ट में बच नही सक्ता। यदि हम किसी तरह अपने भाग्य क वन पर जीवन क सामान्य प्रकाश में बच भी जाएँ तो भी हम मृत्यु से आन आपका नही बचा मनन। हमारा दह की रचना में ही उमक विनाग और निघन का बीज विद्यमान है। मृत्यु हमारे हम मसार में नैर्गणिक रूप में जुड़ी हुई है। क्या मान वायनाद मृत्यु का तुच्छ एवं भगण्य और मवा का ही महत्वपूर्ण बना सक्ता है ? हममें यन कहना आमान है कि महिष्णु बना, बीर बना और अकिशाली प्रश्य की भाति एकाकी ही विजय-वैजयंती पहरात हुए घाटी में उतर जाया किन्तु अतः हम विद्व क अथ क सम्बन्ध में ही पूरी तरह निदिचन और आश्चर्य नहा ह तन हम हम तरह की सहाह दना निरा पागतपन है। जन्टा न अपनी पुस्तक 'रिपनिक्' क दूसरे गण्य में एक एम मानव का उदात्तरण दिया है जो सबथा न्याय पथ पर चल रहा है किन्तु लाग उम गलत समझन ह इसलिए उम बह कष्ट और पठार दह मग्न करन पन्न है और न उम इस जीवन में चैन की आगा है और न आगत जीवन में किसी पुरस्कार की। जब मुकरान से पूछा गया कि क्या एमा अपकिन, निग तन्त्रा पर बाँधकर और मूली पर लटकाकर उत्पाटित किया गया ह इन याननाया क बाद भी मुखी हो सक्ता है तो उसने उसका उत्तर स्वीकारा तनर दिया किफ इसलिए कि वह केवल मानवीयवादी नहीं था बल्कि मनुष्य क अन्तर में काम करन वान परमात्मा और विद्व की सायकता में विश्वास करता था। मानवीयवाद उन सागा क लिए सा त्वना का काम नही कर सकना जा निष्पन्न आगाया क वाक की बदना क साथ सहन करत है और जिनक मन दुःख और घृणा से भर रत ह। वाण्य का ईश्वर क अस्तित्व क सम्बन्ध में सत्यम थडा

तर्क यही है कि अच्छे आदमी को पृथ्वी पर प्रायः पराजयों और असफलताओं का सामना करना पड़ता है, इसलिए हमें पुण्य कार्य और सुख की प्राप्ति के बीच समझन करने के लिए एक अतिमानवीय शक्ति की आवश्यकता है। जब जीवन की यनियाद टिलने लगती है, जब जीवन के अन्तिम प्रश्न हमारे सामने उपस्थित होते हैं और हमें जवाब मागत हैं, तब अकेले मानवीयवाद में काम नहीं चलता। जीवन एक महान् देन है और हमें उसे महान् उच्च स्थिति में सारा है। अतः मानवीयवाद उसे इसके लिए प्रेरणा नहीं दे सकता।

जब मानवीयवाद यह स्वीकार करता है कि अमुक मूल्य अन्तिम और शाश्वत है, तब वह प्रकारान्तर में ब्रह्माण्ड के आध्यात्मिक दृष्टिकोण को स्वीकार करता है। उनकी दृष्टि में नैतिक 'आत्मा' एक ऐसी शक्ति है जो सामान्य आत्मा से ऊपर है, जिसमें हर मनुष्य भागीदार है चाहे उसकी मानसिक प्रवृत्ति किसी भी हो, और इस आत्मा के प्रति हमारी मानसिक अभिवृत्ति यह होती है कि हम उसके अधीन हैं। यह प्रश्न अनिवार्य है कि क्या नैतिक आदर्श एक स्वप्न-मान है या उसे ब्रह्माण्ड का समर्थन भी प्राप्त है? क्या मनुष्य अन्धकार में अकेला ही चल रहा है या एक ऐसा लोभनीय उद्देश्य भी है जो उसे आदर्शों की खोज में सहयोग दे रहा है और अपनी योजनाओं की अन्तिम विफलता से उसकी रक्षा कर रहा है? क्या मूल्य महज अनुभवाश्रित शकस्मिक संयोग हैं और अधिक-से-अधिक मानवीय मन की सृष्टि हैं, या यह समझा जाए कि वे हमारे सामने एक ऐसी सत्ता द्वारा की गई व्यवस्था की अभिव्यक्ति करते हैं जो महज मानवीय सत्ता ही नहीं है बल्कि एक ऐसी आध्यात्मिक सत्ता है जो लौकिक प्रक्रिया में घटने वाली हर घटना को एक अर्थ और महत्व प्रदान करती है? क्या मानवीय जीवन इस लोक में परे किसी अग्न्य नसार की ओर संकेत करता है जो मानवीय जगत् के सम्पूर्ण में होने पर भी पूर्ण और नित्य है और उसे प्रभावित करता है? प्रोफेसर अलेक्जेंडर का मत है कि मूल्यों का जगत् एक अधिक सरल अन्तिम सत्ता से एक गौण उत्पादन के रूप में उद्भूत होता है। उनकी दृष्टि में मूल्यों का उद्भव देश-काल की मुख्य वास्तविक सत्ता के अन्तर्गत वस्तुओं की आनुमतिक वृद्धि से होता है। अलेक्जेंडर मूल्यों को प्रथम स्थान नहीं देता किन्तु किसी उत्प्रवृत्ति (नाइसस) को स्वीकार किये बिना देश-काल की उत्पत्ति की व्याख्या करना उन्हें कठिन प्रतीत होता है। वह उत्प्रवृत्ति देश-काल नहीं है। यदि वह देश-काल होती तो उस

वह उद्देश्य मिट न जाना जिसके लिए उसकी कल्पना की गई है दूसरा कारण यदि वह कोई ऐसा वस्तु है जो दण्ड काज का और अधिक उच्च आचार धारण करने के लिए प्रेरित करता है तो वह निश्चय ही कांसी वस्तु है जो दण्ड-बाल में निहित और उभय पक्ष में है। इसकी व्याख्या का आधार दण्ड काज और उच्च प्रति प्रतिन होता है और यदि आत्म टम्पामट के अन्तर्गत वह जानता यह आधार शून्य और अन्तर है। वाण्ट का नैतिकता विषयक मिटाने में मिट करती है कि हम अध्यात्मिक मत्ता की, जो मानवीय मत्ता में उभर है भाषी नैतिक चेतना में प्राप्त करने है। यद्यपि वाण्ट धर्म का मानवीय भावना की एक स्वतन्त्र क्रिया के रूप में नैतिकता में निहित और कुछ हद तक उससे अलग मत्ता है तो भी मत्ता मिटाने के उसकी विचार प्रणाली दानों के बीच एक मन्तव्य उपस्थित करती है। यद्यपि पुण्य अपन आपन एक अन्तर्गत चीज है कि नृत्ति (अच्छाद) का पूण रूप मत्ता है। उसका पूण रूप पुण्य और मत्ता दानों में निहित बनता है। पूण अच्छाई और पूण मत्ता दानों में निहित दानों के लिए वाण्ट का निष्पादित पात्र है जिसे व्यावहारिक तन्त्र बुद्धि अपन सामन रखती है। यदि इन दानों में माह्वय रहता है तो नैतिक चेतना पीनित होती है। किन्तु पूण मत्ता प्राप्ति का कारण पर निर्भर है नितका पुण्य या अच्छाई में कोई सीधा सम्बन्ध प्रतीत नहीं होता। मत्ता और अच्छाई के बीच उचित सम्बन्ध तभी सम्भव है जबकि हम एक ऐसा ईश्वरीय मत्ता का पता करें जो ब्रह्माण्ड का नैतिक जगत् का माय समायोजन और मत्ता एक अच्छाई के सम्बन्ध का नियमन कर सकें। हमारी नैतिक चेतना एक ऐसा ईश्वरीय मत्ता स्वीकार करती है जो उच्चतम अच्छाई की उपनति के लिए पर्याप्त है। वाण्ट का कहना है कि कर्म मान यह सारा ही नहीं है और पुण्य के दान और जीवन के पुरस्कार के बीच उचित सम्बन्ध का जो अभाव नष्ट होता है उस दूर किया जा सकता है। यदि हम ईश्वर के अस्तित्व का स्वीकार न करें तो हमारे सामने एक द्वैत की समस्या खड़ी हो जाएगी एक धर्म नैतिक नियम होगा जो हमारी निष्ठा पर दावा करेगा और दूसरी ओर ब्रह्माण्ड होगा जो नैतिकता का मांग के प्रति विरोधी नहीं तो उदासीन अवस्था है। यदि नैतिक नियम का नियामक सिद्ध करना है यदि मनुष्य को अतः एक नैतिक सत्ता के रूप में प्रमाणित करना है तो विश्व की इस प्रक्रिया का जिसने मानवीय व्यक्तियों का निमाण किया है कुछ अर्थ आवश्यक है और समस्त घटनाओं की मरचना अतः आभासित है। इस प्रकार मानवीयवाद अपना एक ऐसा चित्र उपस्थित करता

है जिसमें वह एक ऐसी अधिक गहरी और अधिक व्यापक सत्ता में बड़मूल दृष्टि-गोचर होता है जिसमें वह अपना पूर्ण विकास पाता है। मानवीयवाद का सम्बन्ध मूल्य में है, और धर्म मूल्य का वास्तविक सत्ता के साथ और मानव-जीवन का उस अन्तिम पृष्ठभूमि के साथ सम्बन्ध स्थापित करता है जिस पर वह प्रतिष्ठित है। असम्भ्य मानव का धर्म चाह कितना ही स्थूल, अपरिष्कृत और दुष्कल्पित हो, वह कम-से-कम उसे यह आश्वासन तो देता ही है कि वास्तविक उच्च सत्ता का उसके मूल्यों के प्रति सद्भाव है और वह उसके कल्याण के प्रति उदासीन नहीं है। असम्भ्य मानव की विभिन्न प्राणियों या वनस्पतियों के रूप में ईश्वर की आदिम कल्पना से लेकर सुविज्ञ दार्शनिक की एक पूर्ण परमात्मा के रूप में ईश्वर की कल्पना तक निरन्तर यह विश्वास व्याप्त रहा है कि मनुष्य एक अधिक व्यापक और अधिक विशाल मृष्टि-योजना का एक छोटा-सा खण्ड है। इस मृष्टि-योजना में उसके जीवन और उसके परिवेश का रहस्य निहित है और वह उसकी नियति पर रहस्यमय प्रभाव डालती है।

महात्मानवीयवादियों का कहना है कि बहुसरयको के अनन्त प्रवाह में एक का स्थायी तत्त्व रहता है। प्लेटो ने 'अपरिवर्तनीय आदर्श' को स्वीकार किया है और अरस्तू ने 'अन्तिम अभीष्ट' का आकार दे दिया। प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन में हम एक ऐसा धर्म पाते हैं जो एक नित्य ईश्वर के अस्तित्व का आग्रह नहीं करता, फिर भी पाप और बुराई की चेतना, पवित्र आचरण की आवश्यकता और लोभ और काम वासना के दमन की सबल प्रेरणा देता है। प्रारम्भिक बौद्ध धर्म एक ऐसे नित्य और शाश्वत सत्य में गम्भीर विश्वास रखता था, जिसका सब वस्तुओं में वास है। उसकी दृष्टि में ब्रह्माण्ड की संरचना नैतिक और आचारमय है। वह 'धर्मभूत' है। मैथ्यू आर्नस्ट भी, जिसकी दृष्टि में धर्म का धर्म भावुकता-मिश्रित नैतिकता है, यह मानता था कि 'एक ऐसी सत्ता है जो हमारी अपनी सत्ता से बड़ी है जो हमें सत्य और धर्म की ओर ले जाती है।' उसके साथ हमारा किसी-न-किसी प्रकार का सम्बन्ध अवश्य है और हम उसके प्रभाव के अनुकूल अनुश्रित्य करते हैं, वह सत्ता उससे बड़ी है जिसका अन्त हो चुका है या होना अवश्यम्भावी है और उसके प्रति आत्म-मगर्षण में ही हमारी शान्ति निहित है। अमरीकी मान-वायवादों बेंविट और मोर की दृष्टि में मानवीयवाद और धर्म एक ही मार्ग की दो मजिलें हैं। प्राकृतिकवाद जब यह कहता है कि शरीर मनुष्य है तो वह सही होता है; मानवीयवाद जब यह कहता है कि मन मनुष्य है तो वह भी सही होता है,

किन्तु मनुष्य न मित्र शरीर ही है और न मित्र मन, बल्कि वह इनके माय-साथ आत्मा भी है। इस प्रकार मानवीयवाद एक भक्तिमय जीवन की, जिसे ईश्वर के मन के रूप में स्वीकार किया जाता है, और जो सेवा और आत्मोत्थान के रूप में अपने आपको अभिव्यक्त करता है, आवश्यकता पूरी नहीं कर सकता।

धर्म और युक्तियुक्त मानवीयवाद में कोई विरोध नहीं है। इस प्रकार में जो मध्यम अर्थों में धार्मिक धर्म है, अर्थात् ईश्वर और मानव के बीच सम्बन्ध की आन्तरिक अनुभूति है, वह अवश्य ही मानव-मेवा के रूप में अभिव्यक्त होगी। यद्यपि व्यवहार में महत्व धार्मिक जीवन के पक्ष का, उसकी सामाजिक उत्पादकता का, है तो भी समाज के सबसे अच्छे और योग्य सेवक व लोग हैं जो आभ्यन्तर जीवन का सम्कार करते हैं। कोई भी ऐसा धर्म, जिसका केन्द्र ईश्वर नहीं, बल्कि मानव होता है, अवितरणीय धर्म नहीं होता।

५ धर्म और मानवीयवाद

मानवीयवाद और सामाजिक आदर्शवाद के प्रकार का सद्य प्रतिगामी धार्मिक सम्प्रदाय है जो लोगों को मरणोत्तर जीवन का भय दिखाने हैं और यह चलावनी देते हैं कि मृत्यु के बाद परलोक में उनके सब अच्छे-बुरे कर्मों का हिसाब-किताब निर्याया जाएगा। किन्तु यह मानवीयवाद के विरोध के फलस्वरूप धर्म अधिराधिन समाज-सुधार का साधन बनता जा रहा है। ईसाई सम्प्रदाय में ही हम ऐसे गुरुवादियों को देखते हैं जो ईसा मसीह के धर्म के प्रमाण लेकर मास्को (कम्युनिस्ट मोविंग मध) के कार्यक्रमों का समर्थन करते हैं। वे लोग हमें यह स्मरण कराते हैं कि ईसा उन लोगों के बारे में क्या कहा करत थे जो उनका नाम जपते थे, किन्तु भूखा का पेट भरने में उपेक्षा दिखाने थे। वे हमें ईसा के इस कथन की याद दिलाते हैं कि लोग उनके (ईसा के) छोटे-म-छोटे भाई के साथ जो व्यवहार करत हैं वह अन्ततः उन्हीं के साथ करत हैं। वे हमें पवित्र और शुद्ध धर्म के सम्बन्ध में सन्त जेम्स की उक्ति का और सन्त जॉन के इस कथन का स्मरण कराते हैं कि 'जो अपने देहे हुए भाई को प्यार नहीं करता वह अनदम ईश्वर को कैसे प्यार करेगा।' हारनेव की रचनाओं और शीली के 'ऐसी होमो' (ईसा का चित्र, जिसमें उमन काँटों का ताज धारण किया हुआ है) में भी एक मानवीयवादी दृष्टि की ईसादयन का उद्घोष किया गया है। ईसाई विज्ञान का प्रचलन इसीलिए है कि वह ईसा के मिशन के व्यावहारिक रूप पर चल देता है।

भारत में दयानन्द सरस्वती और विवेकानन्द गांधी और टैमोर के प्रभाव में सामाजिक उत्थान का आन्दोलन नोकप्रिय हो रहा है। भगवद्गीता कर्म पर बहुत बल देने के कारण ही हिन्दुओं का सबसे महत्वपूर्ण धर्मग्रन्थ बन गई है। धर्म में सबसे महत्वपूर्ण चीज यह है कि उनमें बल किस बान पर दिया जाता है और आज यह बल सामाजिक सुधार पर ही दिया जा रहा है। किन्तु हम यह नहीं भूल सकते कि तत्त्वतः आध्यात्मिक मुक्ति का नाम धर्म है, सामाजिक सुधार का नहीं। पवित्रता और साधुत्व का अर्थ परोक्षरूप में भले ही सेवा और वन्धुत्व हो, किन्तु वे उसका प्रत्यक्ष और सोचा अर्थ नहीं हो सकते।^१ धर्म को आज केवल नाटिकता और विगुह लौकिकता के विरुद्ध ही नहीं लड़ना बल्कि सामाजिक सुधार के बान में अपने अधिक प्रचलन प्रतिद्वन्द्वी के विरुद्ध भी संघर्ष करना है।

६. फलवाद (फैसमंडिज्म) :

कभी कभी धर्म को आधुनिक चिन्तनी फलवादी दृष्टिकोण से भी दी जाती है। फलवाद पूर्ण और निरपेक्ष सत्य को एक वास्तविक वस्तु मानता है। उसका विचार है कि सभी सत्य मानवीय और सापेक्ष है। सत्य की परख उनके परिणामों के मूल्य से होती है। उदाहरण के लिए, विज्ञान में हम कुछ अनुकूल और अप्रयुक्त प्राक्कल्पनाओं को उनकी परीक्षा और सिद्ध किये जाने से पूर्व ही अपना लेते हैं और उनके अनुसार कार्य करते हैं। इसी प्रकार हम धर्म के क्षेत्र में भी आध्यात्मिक परीक्षण कर सकते हैं। हमें धार्मिक विचारों के मूल्य का निश्चय उनके वास्तविक सत्य के द्वारा नहीं बल्कि उनके नैतिक और आध्यात्मिक परिणामों से करना है। जब तक कि कोई विचार, मसलन अवतार की कल्पना, समाज में एक जीवित वात वक्ता के रूप में विद्यमान है तब तक इस बात का कोई महत्व नहीं है कि वह ईसाम्मीह के व्यक्तित्व में साकार हुआ या नहीं। हमारे अनुभव के ईसाम्मीह, धर्म और धर्मशास्त्र के ईसाम्मीह पर इतिहास के ईसाम्मीह का कोई असर नहीं पड़ता। जब हम कहते हैं कि 'ईश्वर हमारा पिता है' तो हम ईश्वर के स्वरूप का वर्णन नहीं करते, बल्कि यह संकेत करते हैं कि हमारा आपस में एक दूसरे के साथ क्या व्यवहार होना चाहिए। यदि हम वास्तव में

१. तुलना के लिए एक प्रामाण्य सच्चा ज्ञेयता का 'लार्ड अफ़ डीम' पुस्तक की आलोचना करने हुए कहा था - 'विज्ञान अर्थशास्त्र की बात है कि कहना कि अन्तःविश्व में नई दुशा।'

ईश्वर में विश्वास नहीं करने तो भी हमें वैसा ही व्यवहार करना चाहिए जैसा कि हम उस पर विश्वास करने पर करते। अर्थात् ईश्वर के होने पर जैसा जीवन व्यतीत करना चाहिए, वैसा ही जीवन गिताना लाभकारी है। किन्तु मामा-जिस व्यवहार का तमाशा है कि हम ईश्वर की सत्ता पर विश्वास करें। इस दृष्टि-काण का मूल हम वांछ के दम सिद्धान्त में पाते हैं कि ईश्वर की कल्पना एक नियामक विचार है, एक व्यावहारिक कल्पना है जो हमें अपने विचार के विषयों की एक मुख्यस्थित पूरा क धर्मों के रूप में परस्पर सम्बद्ध रूप में दर्शन में महा-यता देती है।

फिर यदि यह मानना है कि हमारा अनुभव हमारी इच्छा या अनिच्छा के परिणाम है, या फिर निश्चित उद्देश्य के लिए हाथ हैं और वह ज्ञान को मन के मुक्त जीवन में व्यवहार में प्रयुक्त करने का विरोधी है। इस सिद्धान्त से वह परस्पर-गन आदर्शवाद का और उसके इस सिद्धान्त का अनुगामी है कि आदर्शवाद का विषयभूत आदर्श वहन विद्यमान है। किन्तु उसकी श्रुति यह है कि वह जिस माट्रिक्सवाद का अपनाता है वह बहुत सखीण है। किसी भी काम की कसौटी समग्र अनुभव के व्यापक सम्बन्ध में लागू की जाती है। किसी भी विचार का तभी कोई मूल्य होता है जबकि वह किसी प्राकस्मिक इच्छा या क्षणिक उद्देश्य के लिए नहीं, बल्कि समग्र सम्बद्ध स्थिति के लिए व्यवहार में आता है। उससे आलोचनात्मक बुद्धिमत्ता और विवेक की संतुष्टि होनी चाहिए। कभी-कभी ऐसा लगता है कि आत्मा की गहरी आवश्यकताएँ खतरनाक भ्रमों से पूरी होती हैं। यदि हम विश्वास को इस आधार पर स्वीकार करने लगें कि वे हमारे मन की प्रेरणा करने हैं और हमें मुख्य पहुँचाते हैं तो बहुत से अन्धविश्वास भी उचित हो जायेंगे। फलस्वरूप मनोविज्ञान विद्वानों में इस बात पर सहमत प्रतीत होता है कि धार्मिक विश्वास वास्तविक जीवन की कठोरता की क्षतिपूर्ति कर देता है। यदि विश्वास का विषय या वस्तु केवल काल्पनिक हो और उसकी मूर्ति हमारे लिए अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए की हो तो उस विषय या वस्तु का विश्वास भी एक दिन मरता हो जाएगा। ईश्वर में हमारा आसय केवल ईश्वर का प्रयय या विचार ही नहीं, बल्कि उसमें कुछ अधिष्ठ होना है। धार्मिक विश्वास की यह अपूर्ण बात यह है कि उसका विषय केवल प्रत्यय या विचार मात्र नहीं होता। यदि, ईश्वर की कल्पनाएँ ही अनक प्रीतियों की सहायता करती आई हैं तो सिर्फ इसलिए कि लोग उन्हें कभी निरी कल्पना नहीं समझते थे। कोई भी व्यक्ति

हमेशा किसी ऐसी वस्तु की पूजा नहीं करता रह सकना जो मितवृत्त प्रसन्न हो। जब हम यह कहते हैं कि ईश्वर पर विश्वास का एकमात्र आधार मनुष्य की विद्वान् बनने की आवश्यकता और आवाशा है, तो हम वास्तव में यह प्रकट करते हैं कि प्रसन्न में हमारा डम पर विश्वास नहीं है। हमारा कर्तव्य है कि हम केवल सान्त्वना और आश्वामन देने वाली मिथ्या वस्तुनाओं से विपटे रहने के बजाय सत्य की खोज करें, चाहे वह किनना ही अग्रिय और अविश्वसनीय क्यों न हो। ईश्वर वैसा नहीं है जिस रूप में कि मनुष्य कुछ सुविचारजनक समय के लिए उसे सत्य बनाता चाहता है, वल्कि वह वैसा है जिस रूप में कि वह सचमुच हम सत्य समझना है, भले ही इसके लिए मनुष्य को बलिदान और आत्मोत्सर्ग करना पड़े।

७. आधुनिकवाद .

जिसे आधुनिकवाद कहा जाता है वह मन का एक ऐसा रवैया है जो बहुत प्राचीन काल से चला आ रहा है और जिसे हम सभी धर्मों में पाते हैं। हर पीढ़ी के मानने अपने अनुभवों का समझन करने और एक विशिष्ट निर्धारित योजना में उन्हें विधान की समस्या होती है। आज आधुनिकवादी धार्मिक परम्पराओं की विकास की प्रक्रिया में उत्पन्न नयी आवश्यकताओं के ढाँचे में विधान के कार्य में व्यस्त हैं। ईसाई जगत् में आधुनिकवादो कहते हैं कि ईसाई धर्म के आधारभूत मूल सत्य भी पड़ि और विकास की प्रक्रिया की उपज हैं। उनका कहना है कि बाइबिल के धर्मोपदेशों का ईसा यहूदियों के मसीहा, ग्रीक लोगों के लोगोस या प्रोटेस्टेंट लोगों के ईसा से बिलकुल भिन्न है। बीसवीं सदी के ईसा पर यहूदियों की धर्मनिराज, ग्रीक लोगों के दर्शन, रोमनों के वैषवाद (यह मान्यता कि धर्म में कानून बड़ा है और मनुष्य का अच्छा या बुरा होना इस बात पर निर्भर नहीं कि वह धर्म की मानता है या नहीं, बल्कि उसके कर्मों पर निर्भर है), जर्मन वषाईवाद और फ्रांसीसियों के तर्कवाद, सभी की छाप है। हमारा कर्तव्य है कि हम धर्म में इस बात की छानबीन करें कि उसमें कौनसे तत्त्व स्थायी हैं और कौनसे अस्थायी, या अल्पकालिक और म्थायी तत्त्वों का धर्म की पुनर्स्थापना से नये ज्ञान और आवाशों के साथ समझन करें। आधुनिकवादी धार्मिक सिद्धान्तों को 'वैयक्तिक-वस्तुता', 'अस्तित्वों की अनिश्चितता', 'धार्मिक सम्प्रदायों और अनुष्ठानों की चङ्ग और प्रतीक एवं धर्म-ग्रन्थों की साहित्य-ग्रन्थ बताते हैं। माया-भेद में प्राप्ति

निष्ठादिमा की अनन्त श्रमिया हैं और यह सम्भव नहीं है कि उन सत्रक विचारों की यहाँ खोज की जा सके। मरि एव या दा विनिष्ट उदाहरण निम्न जा मनन है। उदार प्रास्टवाद क्या है, इसका नवन हम हारनक व उन प्रसिद्ध विवचन स मिलता है जिसम वह इसा क धर्म और इसा विषयक धर्म म भेद करता है। उमका कहना है कि इसा क वण्ड सहन का तभी कुछ अर्थ हा सक्ता है जबकि वह उत्पीडित मानव हो। मनुष्य क प्रति प्रेम क कारण वण्ड का सहनकर ईसा न ईश्वर का जितना अभिप्यक्त किया है उतना उमन धर्पन जीवन क किसी भी अन्य काय म नहीं किया। यह कथन है कि ईश्वर का समार म इतना प्रेम था कि उमन धर्पना एवमात्र पुन ससार क लिए अर्पित कर दिया इस सीध-नाद अनजान की वाव्यात्मक अभिप्यक्ति है कि प्रेम का धर्म है वण्ड सहन जितना अधिक हम प्रेम करते हैं उतना हा अधिक हम वण्ड ग्दान हैं। धर्म त प्रेम धर्म त वण्ड सहन है। इस दृष्टिकोण क अनुसार इसा न एक भाग्यारण नतिन धर्म न अधिक ऊँच आचार की शिक्षा दी। वह मानव म ईश्वर बना नकि ईश्वर म मानव। ईश्वर से मानव बनन की कल्पना गिगिन आधुनिकवादी क लिए वैसी ही खाली है जैसा आदिमयुगीन जादू भिगनरी क लिए।

डीन डग का कहना है कि इसाई धर्म आंतरिक भावना का धर्म है न कि कट्टर मिद्धाता का। उसका सन्दिहिया और अविश्वासिया म रक्षा की जा सकती है और दूसरों पर उन काया भी जा सकती है। धर्म ईश्वर क अतीत या अनागत काय क प्रति प्रेम और उसकी पूजा नहीं है यह ईश्वर क वर्तमान काय क प्रति प्रेम और उसकी पूजा है। वह आज ना उमी प्रकार अभिप्यक्त हा रहा है जिस प्रकार हमारा अभिप्यक्त था वह एक प्रकार है जिन आत्मा ग्रहण करती है और अपनी अनुभूति एवं प्रतिपत्ति क अनुसार भूत या अधिक चमक क साथ परिक्षिप्त करती है। इसा क व्यावहारिक जीवन म हम हम चमक का सश्रम अधिक प्रति क्षिप्त होती देखन है। धार्मिक सत्य प्लेटा और उपनिषदा म पाया जाता है, किन्तु उमका मर्म अधिक साकार रूप हम इसा क जीवन म पात है। इस प्रकार डीन डग का कहना है कि वह इसाई विचारधारा म प्लेटा की परम्परा का अनुयायी है। इन परम्परा की विधिपताएँ हैं एक ऐसा आध्यात्मिक धर्म जो इस दृष्ट विद्वान पर आगत है कि निरपेक्ष और नित्य मूल्य हा ग्राह्य म भवन अधिक वास्तविक बन्तु है, यह विद्वान कि मनुष्य इन मूल्यों का जान सकता है, किन्तु

उन्हे जानने के लिए बुद्धि, इच्छा और लगन को पूरे हृदय से उनकी खोज में लगाना होगा, विज्ञान की खोजों के प्रति उन्मुख मन, मृष्टि के सौन्दर्य, उदात्तता और बुद्धिमत्ता के प्रति समीप और ग्रहणशीलता की अभिवृत्ति और मृष्टि को बढ़ा कर मन और स्वभाव की अभिव्यक्ति मानना; और दुनियादार लोगों के वर्तमान भ्रूत्यासन के प्रति पूर्ण उदासीनता। इस परम्परा में ईसाई तत्त्व मुख्यतः जीवित, महनीय और सदा मन के भीतर वास करने वाले ईसा के साथ आन्तरिक शक्ति के तादात्म्य में उपलब्ध होता है।^१

प्रोफेसर करसांप लेक^२ ने आत्मा के पवित्र धर्म के लक्षणों का विवेचन किया है, किन्तु उसने इस सम्बन्ध में पूर्ण उदासीनता दिखाई है कि ईसा में वे सब लक्षण मूर्तिमान् हुए हैं। उसकी व्याख्या ईसाई धर्म से ऐसे तत्त्वों की, जो स्पष्ट रूप से ईसाई तत्त्व हैं, निकालकर उसे बिगड़ रहस्यवाद में परिणत कर देती है। आधुनिकवादी लोग धार्मिक विश्वास की अन्तर्वस्तु का सम्बन्ध समसामयिक जन के साथ जोड़कर पुराने सनातन धर्म को उसकी पृथक् विशिष्ट और स्पष्ट सत्ता में विरहित कर देते हैं और इसीलिए उनके इस प्रयत्न को ऐसे बहुसंख्यक लोगों की सहानुभूति प्राप्त नहीं होती जो उस सम्बन्ध में कुछ राय रखने का अपना अधिकार समझते हैं। सनातन ईसाई धर्म में विश्वास रखने वाले आधुनिकवादियों के इस प्रयत्न को उच्चतर जीवन के लिए एक प्रकार की घस्पष्ट आकाक्षा समझते हैं, जो कुछ-कुछ इसी किस्म की और अभावान्मक है।^३ आधुनिकवादी क्योंकि कुछ-कुछ मध्यवर्ती स्थिति में हैं, इसलिए उन पर दोनों धारों ने धानमण होते हैं। प्राकृतिकवादी उनमें इसलिए नाराज है कि उनके प्रयत्नों ने धर्म का आत्मा होने के बजाय उसकी जिन्दगी और बढ़ती है। परम्परावादी कहते हैं कि आधुनिकवादी धर्म की ऐसी चीजों को भी, जिनका अन्धकार में रहना

१. डि प्लेथनिक इंटिशन इन ट गर्नल रिजिजम थॉट (१६२७), पृष्ठ ३३-३४।

२. दि रिजिजम आऊ दस्टरे एण्ड आऊ टुमोरो (१६२५)।

३. तुलना कीजिए - फादर रानाल्ड नॉरम ने आधुनिकवादियों का प्राप्ति का यह व्यंग्य भक्तियोग संवाह

‘हे प्रभो, तुम्हारे बिना क्याकि—
हम तुम पर मन्दब नही कर सकते,
इसलिए दया कर हमें महात्म्य दो,
जिसमें हम मारा मानव-जानि का शिवा द सकें,
कि हम तुम्हारे बारे में कुछ भी नही जानते।’

हैं मुरझित हैं, मीचकर रोगनी में ला रहे हैं, किन्तु वह रोगनी पूर्ण उज्ज्वल प्रकाश होने के बजाय अधूरी रोगनी है, इसलिए उसमें व धर्म को उलटा छतरे में टाल रहे हैं। हम इन चीजों को अधिकार में आवृत्त ही रहने देना चाहिए और इस प्रकार उन पर पूर्ण विद्वत्ता और अस्था रखनी चाहिए। यदि हमें उनको प्रकाश में लाना ही है तो पूर्ण प्रकाश में लाना चाहिए और इस प्रकार अन्ततः उन लोकिक धर्म बना देना चाहिए। ऐसा प्रतीत होता है कि प्राधुनिकवाद एक ऐसी दूरभ्यानी स्थिति में है जो चल नहीं सकती।

८. प्राप्त प्रामाण्यवाद

नये मता के प्रवर्तन का पहलू तो श्रोता ही मुश्किल में मिलते हैं, अनुयायी मिलने का तो प्रश्न ही नहीं उठता। उनमें परस्पर एकता का डमक सिवाय और कोई अर्थ नहीं है कि व मभी अविद्वत्ता है, जिज्ञासु और अनुसन्धित्सु हैं। इतनी निष्ठा की मलाह दी जाती है कि वह उनमें ला जाता है। वह चाहता है कि उसे एक ऐसा पैमाना मिल जिसके अनुसार वह अपना जीवन जिता सके, उसे एक ऐसा अपन में ऊँचा आदर्श मिले जिसके सम्मुख वह आत्मसमर्पण कर सके। आराधकता अधिनायकत्व के लिए मध्यम बड़ा सहारा और समर्थन है। निरबुद्ध अधिकारी-न-न आराधकता का निरवर्ती पड़ोसी है। तरह तरह के विश्वासों में जो एक सम्प्लष्ट और निराधार अभ्रम और व्यामोह पैदा हो जाता है। वह हमें निश्चित आशंका की ओर धकेलता है। चिन्तन के प्रयत्नों में अन्तर, मध्य की गठनाइयों में भयभीत होकर हम फिर किसी प्रामाणिक अधिकारी सत्ता का आश्रय लेते हैं और बेचिनी और चैन की सोच लेते हैं। प्रामाणिक अधिकारी सत्ता यदि मन्दबुद्धि का दिकान्त नहीं है तो उसमें बचने के लिए आश्रय-स्थल अवश्य है। अन्तर्गतता और तर्क कि मन्दबुद्धि महान् आदर्श है, किन्तु अनुशासन के बिना स्वतन्त्रता नहीं हो सकती और विद्वत्ता के बिना कोई तर्क नहीं हो सकता। आर्थाशासत्र निश्चयन सम्प्रदाय—रैबोलिक और प्रोटस्टेंट—दोनों किसी प्रामाणिक अधिकारी सत्ता का सहारा लेते हैं। वह प्रामाणिक अधिकारी सत्ता चाहे पोप हो या पण्डित या धर्मग्रन्थ, उसे बहुत उच्च आसन पर प्रतिष्ठित किया जाता है। राम के धर्माचार्यों ने गीतिलियों को अपने वैज्ञानिक सिद्धान्तों को बाइबिल के प्रतिष्ठा हान के कारण वापस लेने के लिए मजबूर किया। यदि वह बेलकिन होना तो सम्भव था वहाँ उसे जला दिया जाता और टैनेसी में होता तो

में डाल दिया जाता।^१ धर्मग्रन्थों की प्रामाणिकता के पीछे स्वतन्त्र और निर्बाध ज्ञान का जो सिद्धान्त था, वह आज भी आदर्श ही बना हुआ है, उनकी पूर्ति ही हो नहीं। ऐसी आध्यात्मिक प्रतिभा, जो किसी धर्म को स्वयं अपने लिए आविष्ट कर सके, लाखों में से किसी एक में होती है। अधिकतर लोग तो यही चाहते हैं कि उन्हें बना-बनाया मन्दिर मिल जाए जहाँ जाकर वे निश्चितता में भ्रम भूँसा सकें और माथा टेक सकें। उनके लिए दो ही रास्ते हैं, या तो वे किसी प्रामाणिक प्राप्त सत्ता को स्वीकार कर लें अथवा धर्म के चक्कर में पड़े ही नहीं। या तो वे वैश्वोलिक धर्म को स्वीकार कर लें अथवा धर्म के सम्बन्ध में उनके समस्त भ्रम समाप्त हो जाएँ। धार्मिक क्षेत्र के नेता लोग पूजा के सौन्दर्य और ऐश्वर्य पर लम्बे-चौड़े व्याख्यान देते हैं, परम्परा की प्राचीनता और सुव्यवस्थितता का बखान कर रहे हैं और बताते हैं कि ऐतिहासिक ईसाई चर्च हमें अपने प्रभाव के विस्तार और सेवा के लिए कितने अवसर प्रदान करता है। यदि हमें आध्यात्मिक खानाबदोशों की भाँति दर-दर नहीं भटकना तो हमें एक आश्रय की जरूरत होगी। उस समय चर्च, जो विश्वास, कर्मकाण्ड, अनुशासन और भाषा के लिहाज में एक है, जो एक ऐसा मगठन है जहाँ जाति और राष्ट्र की बाधाएँ दूर हो जाती हैं, जो एक ऐसा राज्य है जिसकी कोई सीमाएँ नहीं हैं वह सत्यक जन-समुदाय को अपनी ओर आकृष्ट करता है।

१. यह मन्दिर है कि एक अज्ञान चर्च साम्यिक धर्म के लिए अधिक अनुकूल है या एक अज्ञान ग्रन्थ। अब चाँह किना ही ऋतु को न हो, किन्तु वह एक जीवित मगठन है जिन पर नये प्रभाव टांगे जा सकने हैं। किन्तु एक धर्मग्रन्थ शायद चर्च की अपेक्षा अधिक सुकमान्देह है क्योंकि धर्मग्रन्थ में धर्म के जो रहस्य लिपिबद्ध होने हैं वे हमें के लिए निश्चित मान लिए जाने हैं जिनमें कोई भी आध्यात्मिक अनुभव किसी भी मूल्यवान् बन्धु को समाविष्ट नहीं कर सकता। य' मही है कि लूथर ने व्यक्ति को धर्मग्रन्थों की तरफ़ में परावृत्त करने का स्वयंसेवा दे दी थी और वह भा स्वीकार किया था कि नव की महापरिपक्व धार्मिक विद्या में प्रभुत्व नहीं है, किन्तु लूथर के तर्कों का अन्त यह हुआ कि नव का जिन रूप में वह स्वयं समझता था, उस रूप में वह उसे स्वीकार करने लगा। इस मामले में कैथोलिक अथारिटी और प्रोटेस्टैंट आयोगान्ता में कोई अन्तर नहीं है। हम यह बात भी निश्चित रूप में नहीं कह सकते कि प्रोटेस्टैंट नुसारवाद का अर्थ पर आश्रित विश्वास की उन्नति और धानवृद्धि है। यह तर्क दिया जा सकता है कि लूथर और कैल्विन के अधिकतापूर्ण बचना की अपेक्षा नव्ययुग के नवों में अधिक बीजिन बन् और प्रोज है।

आप्त वचन का महत्त्व और परम्परा का मूल्य बहुत बड़ा है। यदि हमें व्यक्तिवादी आँखित्यनिर्णयवाद में नहीं फँसना और अन्ततः धर्म के सर्वथा निषेध में प्रवृत्ति है, यदि हमें अपने-आपको अपनी भटकती हुई स्वरूपिता में अप्रयत्नीय होने में बचाना है, यदि हमें समूची मानव-जाति की सचिन् बुद्धिमत्ता में अपने व्यक्तिगत अज्ञान का पथ-निर्देशन करना है, तो केवल पहले में चली आ रही परम्परा हमारी सहायता कर सकती है। जीवन की घनाब्धियों में एक उरा-मा इतिहास बनना है और इतिहास की घनाब्धियों में एक उरा-मा परम्परा का निर्माण होना है, इसलिए हम हमें यों हलकेपन में एक ओर उठाकर नहीं रख सकते। मानव-समाज हर व्यक्ति में विलकुल नया आरम्भ नहीं करता। हममें में हर व्यक्ति को स्वयं मित्र मूल मयों को नये मित्र में मित्र नहीं करना पड़ता। स्वीकृत ज्ञान का एक भंडार, विश्वास का एक कोष हमारे पास है जिसमें हम सब भ्रम ग्रहण कर सकते हैं। यद्यपि धर्म एक अर्थ में हर व्यक्ति का व्यक्तिगत मामला है, तो भी वह अतीत की परम्पराओं पर आधारित है और उन्हीं में विकसित होता है। किन्तु परम्परा के प्रति निष्ठा एक खोज है और उसके प्रति श्रद्धा दूसरी। किसी भी वस्तु का पूरी तरह अनुगम करना जीवन के प्रतिबल है। केवल मुझे ही एक नियत दिशि में बंधे होने है। प्रगति जीवन का नियम है और परिवर्तन की शक्ति विनाश में रक्षा के लिए अनिवार्य है। कोई भी परम्परा अन्तिम, अपरिवर्तनीय या निरपेक्ष नहीं है। अतीत हमें और भी ऊँचाई तक उठने में सहायता देता है जहाँ में हम, युगों के बीतने के साथ-साथ ईश्वर और मानव के सम्बन्धों की अधिकाधिक स्पष्ट भाँकी पा सकेंगे।

प्राप्त प्रामाण्यवाद वैज्ञानिक ज्ञान के दावों के विरुद्ध चेतावनी के रूप में उपयोगी है। वास्तविक मत्ता के कुछ ऐसे पहलू भी हैं जहाँ ज्ञान अप्रयत्नीय और अशक्त सिद्ध होता है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि विज्ञान और धर्म एक-दूसरे के विरुद्ध हैं और एक जो जान सकता है, दूसरा उसका खंडन करता है। गोपे ने कहा था, 'यदि इस दुनिया की बुद्धिमत्ता ईश्वर की नज़रों में मूर्खता है तो मत्तर वरम की लम्बी जिन्दगी जीना बेकार है।'।

प्राप्त प्रामाण्यवाद के फलस्वरूप, जो कि तर्क पर विश्वास नहीं करता, अन्तर्विश्वास और भी प्रबल हो रहा है। भय और अज्ञान में उत्पन्न होने वाले

१. मैक्सिम एण्ड रिफ्लेक्शन, पृ. ८८; स्ट्रेंड और डिक्लिन द्वारा निर्मित 'गोपे' गण्ट फाउण्ड (१९९८), पृ. ६।

सभी प्रकार के तर्क-विरोध विचार फैशन बनते जा रहे हैं। किस्मत को बदलने वाले गण्डे-नाबीजों की बिनी, फलित ज्योतिष में दिलचस्पी और परलोक-विद्या में विश्वास, ये सब सिद्ध करते हैं कि हम प्राचीन काल के मन्त्र-तन्त्रज्ञ श्रोत्रियों और चिकित्सकों के कितना निकट हैं। कुछ श्रेयों में स्वयं धर्म की ही एक ग्रन्थविश्वास में परिणत किया जा रहा है जिसके फलस्वरूप वास्तविक धर्म निष्ठा वाले व्यक्ति धर्म ने परे हटते जा रहे हैं।^१ विविध और नए गुप्तसम्प्रदाय, जिनके प्रवर्तक केवल अपने-आपको ही देवीय इलहाम और प्रेरणा प्राप्त करने वाला जीवित व्यक्ति मानते हैं, भोले-भाले लोगों को अपनी ओर आकृष्ट कर रहे हैं।^२

हमारे सामने प्रश्न यह है कि हम अपने ऊपर विश्वास करते हैं या नहीं। यदि हम अपने ऊपर विश्वास है तो हमें सत्य की खोज की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। इसमें शर्त सिर्फ यह होनी चाहिए कि इसी प्रकार की खोज में लगे दूसरे व्यक्तियों के काम में हम हस्तक्षेप न करें। यदि हमें यह निश्चय नहीं है कि व्यक्ति अपनी तर्क-बुद्धि और अन्तःकरण के उपयोग में सत्य की खोज लगा तो हमारे विश्वास का कोई मूल्य नहीं है। इममन का कहना था, 'ईश्वर हर एक व्यक्ति को यह मौका देता है कि वह सत्य और आराम में से किसी एक को चुन ले। तुम्हें जो पसन्द हो ले सो लेकिन यह नहीं हो सकता कि तुम्हें दोनों मिल जाएँ।' मनुष्य के लिए हमारे मन में जो आदर है वह होगा यह विश्वास करने की प्रेरणा देता है कि उसकी चिन्तन और आध्यात्मिक अनुसन्धान की शक्तियाँ उसके जीत के अनुभवों के प्रथम प्रदर्शन में उभरती हैं और ध्यामोह की ओर नहीं ले।^३ यह खतरा अवश्य है कि वही हम स्वतन्त्र चिन्तन करने हुए गलत रास्ते पर न भटक जाएँ, किन्तु जो विश्वास इस खतरे का सामना नहीं कर सकता वह अच्छा विश्वास नहीं है। राजनीति ही या धर्म, दोनों में से किसी में भी यह

१. तुलना के लिए प्राफेसर जे. एम्. डार्वेल 'विज्ञान के सामने धार्मिक विश्वास के कमजोर पड़ने और धार्मिक विश्वास और विज्ञान के मध्य विमुख होने का कारण वह भौतिकवाद है जो पान-मानव धर्म में एक दृष्टि में दूसरे ओर नक़ल गिरा है।' (द न्यू यॉर्क एण्ड रिवाइज़्ड (१९२८), पृष्ठ ३११-३१२)। उसी धार्मिक सम्प्रदाय का भौतिकवाद का, जो प्रतिग्रह गुरुराजा अन्वेषणों, चमत्कारों और इला प्रसार के अन्य अन्वेषणों के रूप में धर्म के साथ जुड़ गया है, नाउ केरने के अनिच्छुक है। जहाँ एक ओर वैज्ञानिक भौतिकवाद पाड़े हट रहा है, वहाँ धार्मिक भौतिकवाद आगे बढ़ रहा है।

२. देखिए : द स्टूच : रिलिजन कैनेटिम्स (१९२०)।

स्थिति नहीं है कि हमें निरुद्ध निरपेक्ष शासन और अराजकता, एक अभ्रान्त प्रामाणिक अधिकांगी सत्ता और विध्यमन आत्मनिष्ठ ज्ञानवाद—इन दो विकल्पों में से ही किसी एक को चुनना होगा। ये दोनों विकल्प नहीं बल्कि एक ही तने की दो शाखाएँ हैं अनुभव के दो सम्पूरक पार्श्व हैं, किन्तु जब उन्हें कट्टर विचारों का रूप देने की कोशिश की जाती है तो वे परस्पर विरोधी बन जाते हैं। मानवीय प्रकृति की पूर्णता के लिए दोनों में से कोई भी अकेला पर्याप्त नहीं है। नया प्राप्त प्रामाण्यवादी कोई एक आचार प्रभुन नहीं करता जिन्हें लोग बिश्वास और आनन्द के साथ ग्रहण कर सकें। मार्ग का खोजने वालों और दूसरों को मार्ग दिखाने वालों ने हमेशा आप्त लोगों की उपेक्षा की और उमी बात का प्रतिपादन किया जिसे उनके अन्तरगत न सत्य समझा। हम सभी में दो प्रा-भाग हैं—एक ऊपर की महत् पर और दूसरी गहरी तह के भीतर। एक भक्तिशील धर्म व्यक्ति को अनातुन करता है और हमारे भीतर की महाराज्यों में प्रवेश करता है। उस दशा में हमारी अनुनियारों रोज की दैनन्दिन अनुनिया नहीं होती। आप्त प्रामाण्यवादी यह कहकर हमें किसी बात पर बिश्वास करने के लिए प्रेरणा देते हैं कि बहुत अधिक लोग उस बात पर बिश्वास करने रह हैं। सच्चा धर्म हमें हमारी लोक में हटाना है और हम पृथक् व्यक्ति क रूप में स्वीकार करता है, भीड़ की इकाई क रूप में नहीं। जो लोग स्वतन्त्र और व्यक्तिगत धर्म को मध्य को दृष्टि में देखते हैं और सभी पर यह कहकर कट्टर मिद-तों को घोषणा चाहते हैं कि वे ईश्वर के दिय हुए हैं, वे मत्य और स्थायित्व के हितों को, जिनकी रक्षा के लिए वे अपने-आपको प्रयत्नशील बताने हैं, खतरे में डालते हैं। इन प्रकार दो धर्मों का मिलन होता है। आप्त प्रामाण्यवाद का अर्थ प्रकारान्तर में एक प्रकार का बाद ही है आप्त प्रामाण्यवाद यह आग्रह करता है कि धर्म की मानवीय तर्क-बुद्धि मरणा की जानी चाहिए, ईश्वर को बिश्वास के रगीन अश्मे में देखना चाहिए और उसकी विचार-प्रणालियों की बहुत निकट में परीक्षा नहीं करनी चाहिए। उनके इस आग्रह में यह प्रतीत होता है कि वह अपने मन में एक प्रकार का मदह पाल रहा है। आज के युग में, जहाँ सभी प्रकार के धर्मों और मता की आरीकी में टानबीन की जाती है वह आनपक प्रतीत नहीं होता।

सिर्फ वही लोग आप्त वचन को स्वीकार कर सकते हैं जिन्होंने सन्देह के अर्थ को ही नहीं समझा है। बहुतन विचारशील व्यक्ति अब भी यह आशा कर रह हैं कि उन्हें अपने बिश्वास के लिए वह आचार और प्रमाण मिल जायगा

जो परम्परागत धार्मिक सिद्धान्तों के प्रवक्तारों और व्याख्याओं को बहुत तोड़ने मोड़ने से भी प्राप्त नहीं हो सकता। वे लोग बाह्य प्राप्त प्रमाण से किसी भी तरह सन्तुष्ट नहीं हो सकेंगे। प्राप्त प्रामाण्यवादियों का वास्तविकता के साथ पूर्ण परिचय प्रतीत नहीं होता। जॉन वाइलिस और उसके अनुयायियों ने सन् १९२२ के लगभग जब वाइलिस का अंग्रेजी में अनुवाद किया तो धर्मग्रन्थों का अध्ययन केवल सेटिन जानने वालों तक ही सीमित नहीं रहा, बल्कि वे लोग भी उनका अध्ययन करने लगे जो अंग्रेजी जानते थे। उसके बाद की हर घटना ने इस बात पर बल दिया कि ईश्वर की दृष्टि में सब मनुष्य समान हैं और उन्हें पोष या पादरियों में निर्देश प्राप्त किये बिना अपनी इच्छा के अनुसार ईश्वर को सेवा करने का अधिकार है। भारत-जैसे पिछड़े देश में भी अब पुराना जमाना नहीं रहा, जबकि पुरोहित ही आमतौर पर गाँव का एकमात्र शिक्षित व्यक्ति होता था। वहाँ अधिकाधिक सत्या में लोग अन्य धर्मों के सर्वोत्तम विचारों और विज्ञान की महान् उपलब्धियों से परिचित हो रहे हैं। बुद्धिजीवी-वर्ग आमतौर पर अधिक शिक्षित हो गए हैं और यदि पुरोहितों को उनके सम्मुख आध्यात्मिक जीवन के महत्त्वपूर्ण सत्या की व्याख्या करनी ही है तो वह ऐसी होनी चाहिए कि उनके तर्कपूर्ण मस्तिष्क की समझ में आ सके और उनके सन्देह से आश्वस्त मन को यह समझा सके कि उन्हें जिन बातों पर विश्वास करने के लिए कहा जा रहा है वे तर्कसंगत हैं। हम सब मनुष्यों को भयान नहीं बना सकते, धर्म में भी नहीं। किसी बात को कट्टरता के साथ स्वीकार करना भी उसी तरह एक पक्षीय है जैसे किसी बात को कट्टरता में अस्वीकार करना।

१. आध्यात्मिक स्वर का अभाव :

मैं पाठक की तरह-तरह के धार्मिक विद्वानों में उत्पन्न आशंका से निवृत्ति करने के उन दूसरे बहुत से उपायों का वर्णन करके बचाना नहीं चाहता, जिन हमारा आज का युग अपना रहा है, जैसे कि अतिमानव की कल्पना, नित्य जगन्माता की पूजा और परलोक-विद्या आदि।^१ ईश्वर का आधुनिक मानव के मन के साथ समझने करने के लिए बिये जा रहे विभिन्न प्रयत्न अपने उद्देश्य में सफल नहीं हुए हैं। पर उनसे एक सिद्धा मिलती है कि जीवन-प्रवृत्ति में आधुनिक चूस परिवर्तन हो जाने, नैतिक मूल्यों के बदल जाने एवं आधुनिक युग के

१. देखिए : फर्ग्युसन : दि रिलीजियस ट्रिपल अन्स (१९२६)।

नामा में अत्यधिक व्यस्त रहने के बावजूद नित्य और गहनत के ज्ञान का आदि-
 कानन चली आ रही आकाशा न अभी तक दुर्भी है और न दुर्भगी। किसी भी
 प्रकार का विश्वास का सबका अभाव अत्यन्तिक अनास्था अमम्भय २। धर्म के
 नप-नृत्य बंध-बंधाए आकारों के सम्बन्ध में गहरा असन्तोष के बावजूद नाग उनके
 प्रति अधिकाधिक गम्भीर हानि आ रहे हैं। धर्म में बंध-बंधाए जाकर
 विलीन हो रहे हैं किन्तु उनकी आवश्यकताएँ अभी तक कायम हैं। करोड़ा
 व्यक्ति, जिनमें न तो धर्म का अपनापन का साहस है और न उस अस्वीकार
 करने का, पथ निर्देश के लिए इधर-उधर मार मार फिर रहे हैं। प्राकृतिक-
 वाद, नास्तिकवाद, अज्ञेयवाद, मन्दहवाद, मानवीयवाद और प्राप्त प्रामाण्य-
 वाद की दार्शनिक पद्धतियाँ स्पष्ट और सरल हैं किन्तु उनमें यह प्रतीत
 नहीं होता कि उन्होंने मानवीय आत्मा की नैतिक गहराई का अनुभव किया
 है। प्राच्य धर्मों में आत्मा की गहराई की जड़स्वित्ता एक ऐसी बात है जिसके
 सामने बाह्य अस्तित्व महत्वहीन हो जाता है। आत्मन्तर आत्मा पर बल देना
 और उसी का सत्य कुछ समझने एवं जीवन का एक उदासीन माया मानने की
 प्रवृत्ति अवश्य एकांगी है किन्तु आध्यात्मिक जीवन की उपलब्धि के दान और
 भौतिक या प्राण-तत्त्व के साथ उस गडबडा दान भी उतना ही एकांगी है। यदि
 अपनी नैतिक गम्भीरता और तथ्यादी आलोचना के बाद हम यह अनुभव करते हैं
 कि हमारा जीवन पथ निर्देशन नहीं पा रहा है तो उसका कारण सिर्फ यह है कि
 हमने अपने आपका अत्यधिक इहलौकिक बना लिया है। मानवीय प्रकृति का उसकी
 बोद्धि नियाँ न समान में नापा जाता है। हमने अपने वास्तविक आ मा को
 पाया नहीं है और इस बात का हम जानते भी हैं। आज जिस युग में हम रह रहे
 हैं वह आत्म-चरिता युग है। ईश्वरविधि और स्पेंगलर के नारी भरकम ग्रन्थ और
 'टु एण्ड टुमारा' माला की छाटी छाटी पुस्तिकाओं के रूप में दार्शनिक और
 दर्शन के अध्यापक हम बताते रहे हैं कि हममें क्या कमो है, क्या नुटि है। जीवन
 के साथ समझना करने की जितना जरूरत मानव का आज है उतनी पहल कभी
 नहीं रही। इस सचता है कि हम अज्ञेय, प्रभाव और शक्ति एवं जीवन का आनन्द
 और उत्तम प्राप्त करने के लिए निरन्तर व्यस्त हो, किन्तु हम यह निश्चय नहीं
 कर पाते कि क्या मनुष्य य चीज ऐसी है कि इनके लिए मरना-सपना जाए। हमारे
 सामने वाद निश्चित उद्देश्य और लक्ष्य नहीं है। हमारा जीवन एक अलण्ड जीवन
 नहीं, बल्कि अलण्ड मान है, निरर्थक और उद्देश्यहीन है। हमारे लिए किसी भी चीज

का अधिक अर्थ या अधिक महत्त्व नहीं है। जिज्ञासु और उत्कण्ठित मन सन्देश प्रकट कर रहे हैं और वादविवाद में रत हैं और जीवन के अधिक मूल्यवाद को और उसकी अधिक गहरी वास्तविकता को समझने एवं एक ऐसी सक्षिप्त व्यापक दृष्टि को उपलब्ध करने का प्रयत्न कर रहे हैं जिसमें सन्देशवाद और सुनिश्चित सत्यो और समसामयिक जीवन के सत्यो और वास्तविकताओं का सामंजस्य हो। हमारा विघटन और विभाजन अत्यधिक गहरा हो गया है और कोई भी मण्डित धर्म फिर से इसमें खोयी हुई एकाग्रता नहीं ला सकता। हम एक संप्राण धर्म का, एक सजीव दर्शन का इन्तजार कर रहे हैं जो हमारे विश्वास के आधारों का पुनर्निर्माण करेगा और एक ऐसी जीवन-पद्धति या विकास करेगा जिस पर लोग आत्मसम्मान और आनन्द के साथ चल सकें।^१ मुक्ति का अर्थ है अपने-आपको फिर से पाना और उच्चाटन से अपनी रक्षा करना। भगवद्गीता में कहा गया है कि व्यपसायात्मिका बुद्धि एक ही होती है, वह बहुधाता नहीं होती और उसके उद्देश्य भी बहुत में नहीं होते।^२ उसमें पूर्ण की, जीवन की समग्रता की प्रतीति होती है जो एक स्थायी नगर का काम करती है और गम्भीरतम सक्लों में भी हमारे जीवन-पोत की रक्षा करती है। दर्शन का काम है हमें एक सयोजक आध्यात्मिक केन्द्र प्रदान करना, जिसे प्लेटो ने एक सक्षिप्त दृष्टि कहा है और हिन्दू दार्शनिक सम्भव का नाम देते हैं, अर्थात् एक ऐसी विचारधारा जो हमें एक आध्यात्मिक सम्भोजन का काम दे सके, जो धर्म की भावना को सन्देशों के विघटन में बचा सके और विभिन्न धर्मों और मतों की लड़ाई को अतीत की वस्तु बना दे।

१. तुलना काजिय, 'लोभ गमनाने है कि उनका काम धर्म के बिना न कर सकता है। वे जानते हैं कि धर्म अविनाशक है, और प्रश्न यह करना ही है कि धर्म जीवन का धर्म प्रदर्शित करने है?' (एनान)। बर्नार्ड शां ने भी 'बैक टु मेथ्यूसाह' (१६२१) में कहा है, 'मनुष्य को एक ही धर्म का आवश्यकता है जो जीवन भर का प्रश्न हो।'।

२. अन्वय २, श्लोक ४१। तुलना काजिय: 'यदि मेरा एक ही अस्त हो तो मेरा शरीर प्रकृत में भर जायेगा।'।

३ धार्मिक अनुभव और उसका वर्णन

१ धर्म की दार्शनिक विचारधारा

धर्म के दर्शन का अर्थ है धर्म का आत्म अनुबोध। धर्म का दर्शन एक ऐसी समस्या है समाधान का प्रयत्न करता है जो प्रत्यक्ष रूप में तो एक धार्मिक व्यक्ति की समस्या है जिस धर्म का अन्तर्ज्ञान या अनुभव है परन्तु अप्रत्यक्ष रूप में उन मनुष्यों की समस्या है जो प्रत्यक्ष रूप में तो इस अनुभव में सम्बन्धित नहीं हैं किन्तु इस अनुभव के वास्तविक अस्तित्व पर पक्का विश्वास करते हैं और उस धर्म या माया नहीं मानते। कुछ लोगों को ईश्वर का प्रत्यक्ष बोध उतना ही वास्तविक प्रतीत होता है जैसा वास्तविक दूसरा का व्यक्तित्व का अनुबोध या बोध मनुष्यों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्रतीत होता है। दूसरे के साथ एकत्व का ज्ञान और उन पर पदादान वगैरह सम्बन्ध और पूजा की भावनाएँ जो हम सिर्फ अज्ञान और अनुभव के कुछ भ्रम मान प्रतीत होता है, मन्ता के लिए मिलकुन साधारण और मनुष्यापी यस्तु हैं। यदि धर्म के दर्शन का वैज्ञानिक वर्णन है तो उस अनुभवान्वित ज्ञान और धार्मिक अनुभव की बुनियाद पर खड़ा ज्ञान होगा।

चिन्तन प्रारम्भ ज्ञान में पूरा कोई ऐसी वस्तु अवश्य जानी चाहिए जो चिन्तन का विषय हो। चिन्तन अपने विषय का स्वयं पैदा नहीं करता, बल्कि चिन्तन का विषय चिन्तन के पहले ही जाना चाहिए। यदि विचार अपने आपका पहले से विद्यमान विचारणीय तथ्य की अनिवार्यता में मुक्त कर लेता है तो उस हद तक वह विचार नहीं रहता बल्कि नष्ट हो जाता है। जैसे दश के प्रत्यक्ष ज्ञान के बिना रसायनित नहीं हो सकती, उसी प्रकार धर्म का दर्शन भी धर्म के तथ्या के बिना नहीं हो सकता।

जैसा कि हमने देखा है, कभी-कभी धर्म का मनोविज्ञान यह दावा करता है कि वह धर्म का स्थान ले सकता है और यह कहकर धार्मिक अन्तर्ज्ञान की प्रामाणिकता का खंडन करता है कि उनका कारण अवचेतन कामना आदि

मनोवैज्ञानिक कारण है। किन्तु किसी विश्वास की मनोवैज्ञानिक परिस्थितियों का पता लगाना उसकी प्रामाणिकता का निश्चय करना नहीं है। मनोविज्ञान का यह कहना कि वास्तविक सत्ता को हम केवल ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष ज्ञान से ही जान सकते हैं, आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान से नहीं, एक तर्कहीन मान्यता है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि में देखा जाए तो हमें अपने सामने की दुनिया का, ब्रिटेन के संविधान का या कर्तव्य के निरुपाधिकत्व का जो अनुभव होता है, उसे उसी स्तर पर रखा जा सकता है जिस स्तर पर कि सन्त पॉल को दमिश्क की ओर जाने वाले मार्ग पर हुए अनुभवों या सन्त ऑगस्टाइन को इटली के बर्गोने में हुए अनुभवों को रखा जा सकता है। अनुभव के दौरान में यह प्रश्न नहीं उठता कि जिस वस्तु का अनुभव किया गया है वह वास्तविक है या नहीं। प्रोफेसर झूलेज्जेडर का कहना है, 'पूजा करनेवाले को ईश्वर वंसा ही सत्य प्रतीत होता है, जैसा सत्य एक सामान्य भावुकताहीन दर्शक को हरा पता या मूल्य प्रतीत होता है।' यह देखना धर्म के दर्शन का काम है कि धार्मिक ऋषियों के विचार और प्रत्यक्ष ग्रहणाब्ध के परीक्षित नियमों और सिद्धान्तों के साथ समजसहै या नहीं।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि विज्ञान द्वारा औचित्य-स्थापन किये गए मनोवैज्ञानिक अनुभव सभी प्रेक्षकों के लिए न्यूनाधिक एक-जैसे होने हैं, किन्तु धर्म के दर्शन के मूल तथ्य असंग-अलग व्यक्तियों के लिए असंग-असंग और परस्पर-विरोधी होते हैं। पत्थर सभी के लिए कठोर है और आकाश सभी के लिए नीला है, किन्तु ईश्वर कुछ की दृष्टि में बुढ़ है और कुछ की दृष्टि में ईसा। इस अन्तर का यह अर्थ है कि धर्म के तथ्य अधिक जटिल हैं और उनके और अधिक निकट अध्ययन की आवश्यकता है। जिस प्रकार प्राकृतिक विज्ञानों में हम अपने ऐन्द्रियक अनुभवों की निश्चित शब्दों में व्यक्त करने का प्रयत्न करते हैं, उसी प्रकार धर्म का दर्शन हमारे धार्मिक अनुभवों द्वारा संकेतित विश्व को निश्चित प्रकार प्रदान करने का प्रयत्न करता है। इन बातों का कोई कारण नहीं कि ठोस भावात्मक विज्ञानों के क्षेत्र में जो पद्धतियाँ और प्रणालियाँ इनकी सफलता के साथ आजमायी जा चुकी हैं, उनमें भिन्न प्रणालियों और भिन्न भावना से प्रतिष्ठित वास्तविक सत्ता के सम्बन्ध में मानवीय आत्मा के अन्तर्ज्ञानों की परीक्षा की जाए। जब हम भौतिक पदार्थ, जीवन या मन का चित्रण करते हैं तो हमारा

धार्मिक अनुभव और उसका वर्णन

अभिप्राय कुछ खास किस्म के अनुभवों से होता है। भौतिक वस्तु का ग्रहण है एक निश्चित लक्षण बाने कुछ अनुभव और उनकी व्याख्या हम वैद्युतिक ऊर्जा या अन्य प्रकार के प्रतिरोधों की प्राक्कल्पना में करते हैं। यही बात जीवन और मन के सम्बन्ध में भी है। धार्मिक अनुभवों की अपनी अलग विशेषता होती है और उनमें ऐसा प्रतीत होता है कि हम भौतिक पदार्थों, जीवन और मन में भिन्न किसी अन्य वास्तविक मन्त्र के सम्पर्क में हैं। हम यह नहीं कह सकते कि हम भौतिक पदार्थ, जीवन और आत्मा से तो जानते हैं, किन्तु ईश्वर या अस्तित्व मन्त्र को नहीं जानते। वास्तविकता यह है कि हम यह ठीक ठीक नहीं जानते कि भौतिक पदार्थों या जीवन क्या है। हम सिर्फ यह जानते हैं कि वे अनुभव के विषय हैं, भले ही उनका ठीक ठीक स्वरूप हमसे छिपा हुआ है। इसी प्रकार यह भी मन्त्र है कि हम यह न जान सकें कि ईश्वर का ठीक-ठीक अर्थ क्या है, फिर भी उनके बारे में कुछ जानते हैं या यह जानते हैं कि धार्मिक अनुभव के द्वारा ईश्वर ऐसा प्रतीत होता है। धर्म के सिद्धान्त भी विज्ञान के सिद्धान्तों के समान हैं। भौतिक विज्ञान के द्वारा इलैक्ट्रॉन की प्राक्कल्पना के द्वारा भौतिक सृष्टि की व्याख्या करने का यत्न करता है और यह अनुभव करता है कि उसके बारे में उनसे अपने मन में जो चित्र बनाया हुआ है वह उसकी वास्तविकता-जैसा है, किन्तु वास्तव में अब हम यह अनुभव कर रहे हैं कि भौतिक जगत् की अन्तिम प्रकृति (मूल प्रकृति) का कोई भी चित्र बना मन्त्र असम्भव है। इस सम्बन्ध में जितने भी सिद्धान्त हैं वे प्रतीकात्मक हैं और उन्हें इसलिए स्वीकार किया जाता है कि उनमें काम चल जाता है। इसी प्रकार हमारे पास कुछ अनुभव हैं जिनकी व्याख्या हम ईश्वर की मान्यता के आधार पर करते हैं। हमारी कल्पना का ईश्वर भी उनका ही वास्तविक हो सकता है जितना कि इलैक्ट्रॉन, भले ही हमारा अव्यवहित बांध जितना वास्तविक होता है, उनका वास्तविक वह न हो। ईश्वर का प्रत्यक्ष स्तम्भार्थी अनुभव की व्याख्या है।

विशुद्ध परिवर्तित (अनुमानाश्रित) धार्मिक दर्शनशास्त्र, जो धार्मिक परम्परा और अनुभव में अपने-आपको अलग कर लेता है और ऐसे आधार-वाक्यों (प्रेमियों) पर चलता है जिनकी प्रामाणिकता विश्वव्यापी है, धार्मिक दर्शन के रूप में पर्याप्त नहीं है। माधारण किस्म के आधार-वाक्यों में ईश्वर के अस्तित्व से निवृत्त करने के लिए दिए गए प्रमाणों से धर्म का ईश्वर प्रमाणित नहीं होता, बल्कि एक ऐसा ईश्वर प्रमाणित होता है जो सृष्टि का प्रथम कारण (कर्त्ता) या

प्रथम सत्ता है और वह धार्मिक अनुभव का विषय सभी बन सकता है जब कि हम धार्मिक दर्शन से ग्रहणात् करे।^१ विचार का कोई ऐसा पदार्थ, जिसका तथ्य के रूप में कोई आधार नहीं है, अनुभूत निश्चित वस्तु नहीं हो सकता। केवल तर्क के आधार पर कोई स्थायी प्रत्यय नहीं बनाया जा सकता। परिकल्पित अनुमानाश्रित दर्शनशास्त्र ईश्वर की एक सम्भावना के रूप में कल्पना कर सकता है ईश्वर को वास्तविक तथ्य का रूप तो धर्म ही देता है।

दूसरी ओर कट्टर सैद्धान्तिक धार्मिक दर्शनशास्त्र में दार्शनिक अपने-आपको केवल परम्परागत सिद्धान्त का, जो अन्तःप्रेरणा या अन्तःस्फुरण द्वारा सीधा ईश्वर से प्राप्त माना जाता है, प्रतिपादक मानता है और उसका काम सिर्फ इतना ही रह जाता है कि इस सिद्धान्त में यदि कहीं कोई विरोध नजर आए तो उसे दूर कर दे। वह कुछ तथ्यों के समूह पर अपने सब तर्कों को प्रतिष्ठित करता है और वास्तविकता के उन तत्त्वों की उपेक्षा कर देता है जिन्हें उसकी तर्क-प्रणाली स्वीकार नहीं करती। एक निश्चित सीमा के भीतर, कट्टर धार्मिक दर्शनशास्त्री को धार्मिक सिद्धान्तों की व्याख्या करने और उनके फलितार्थ को स्पष्ट करने के लिए स्वाधीनता दी जाती है किन्तु उसके निष्कर्ष हमेशा उन सिद्धान्तों के अनुकूल होने चाहिए। यद्यपि उसकी पद्धति और प्रणाली का चुनाव उसकी इच्छा पर निर्भर होता है, किन्तु उसके निष्कर्ष उसके यथेच्छ चयन पर निर्भर नहीं होते।

धार्मिक दर्शन, जो कट्टर धार्मिक दर्शनशास्त्र से भिन्न चीज है, किसी प्रकार का सीमित आधार मानने को तैयार नहीं है, बल्कि वह जिस अनुभव को अपना आधार बनाता है उह उतना ही व्यापक है जितनी कि मानव-प्रकृति। वह परिकल्पित (अनुमानाश्रित) धार्मिक दर्शनशास्त्र के प्रागनुभव के पथ और कट्टर सैद्धान्तिक दर्शनशास्त्र की आस्मरक्षात्मक प्रणाली, दोनों को अस्वीकार करता है और धार्मिक अनुभव के वैज्ञानिक दृष्टिकोण को अपनाता है और सभी लोगों की, चाहे वे किसी धर्म को मानते हों या न मानते हों, आध्यात्मिक विरासत की पूर्ण निष्पक्षता में परीक्षा करता है। धार्मिक चेतना के दावों और उनकी अन्तः-

१. क. एट. करता है, 'पूर्णतः उद्देश्यवाद भी अन्तः क्या सिद्ध करता है ? क्या वह यह सिद्ध करता है कि एक ऐसी बुद्धिमान सत्ता है ? नहीं। वह सिर्फ यह सिद्ध करता है कि अपने संकेतानुसार मनःशक्ति की रचना के अनुसार हम अपने इस सत्ता-प्रेम किसी सत्ता या सम्भावना की कोई अवधारणा तब तक नहीं बना सकते जब तक कि हम यह न मान लें कि एक ऐसा सर्वोच्च प्रदत्त वस्तु (सत्ता) है जो मोक्ष-ममत्तर निश्चित उद्देश्य के लिए कार्य करता है। (मिडिल आउटलेट, बर्नार्ड्स मर्मज्ञो अनुवाद, पृष्ठ १११)।

वस्तु की इस प्रकार की परीक्षा में, जिसके पीछे मानव के समूचे आध्यात्मिक इतिहास की पृष्ठभूमि है, एक ऐसी आध्यात्मिक प्रत्यक्षवाद की सम्भावना निहित है, जो एक और वैज्ञानिक प्राकृतिकवाद की विघटनकारी शक्तियों का विरोधी है और दूसरी ओर धार्मिक कट्टरवाद का ।

२. धर्म का सार :

भावना, मन्त्र और भाव, नैसर्गिक वृत्ति, पूजा और कमलाण्ड, प्रत्यक्षा-नुभव और विश्वास, इन सबको धर्म कहा जाता रहा है और अपने भावात्मक अर्थ में ये सब विचार ठीक भी हैं, हालाँकि अपने अभाववात्मक या निषेधात्मक अर्थ में वे गलत हैं । ये विचार जहाँ किसी वस्तु का धर्म कहते हैं वहाँ तक वे सही हैं, किन्तु जहाँ ये अपने सियाय धात्री सबको अधर्म कहते हैं वहाँ ये सही नहीं हैं । स्लाइएर-मास्टर का यह कथन गलत नहीं है कि धार्मिक चेतना में भावना का तत्त्व प्रधान रूप में होता है, किन्तु धार्मिक भावना किसी भी अन्य प्रकार की भावना से भिन्न जानी है । पशुधा की तरह पर निर्भरता की अनुभूति को भी धर्म नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उस दशा में हेगल यह कह सकता था कि स्लाइएरमास्टर का कृता अपने मानिक में अधिक धार्मिक होगा । यदि हम काण्ट की भाँति धार्मिक अनुभव और नैतिक चेतना को एक बताने का यत्न करें तो उसका अर्थ यह होगा कि हम इन दोनों क्रियाओं के स्पष्टतः भिन्न भिन्न मक्षणों की उपस्था करते हैं । धर्म केवल नैतिक मूल्या की चेतना ही नहीं है । उसमें कुछ रहस्यात्मक तत्त्व है, वास्तविक मन्त्रा या एक निरपेक्ष बोध और उसका निरपेक्ष आनन्द है, जो नैतिक चेतना में नहीं होता । धर्म ज्ञान का ही एक आकार नहीं है, जैसा कि हेगल कभी-कभी कहा करता था । यद्यपि धर्म का अन्तर्निहित अर्थ प्रह्लाण्ड की एक दार्शनिक दृष्टि है, किन्तु इस तात्त्विक दृष्टि और दर्शनशास्त्र में भेद है ।

जब प्रोफेसर व्हाइटहेड धर्म की यह परिभाषा करते हैं कि 'यम वह क्रिया है जो व्यक्ति अपनी एगान्ता के साथ करता है' तो उसका अनिष्टाय यह होता है कि मनुष्य केवल सामाजिक प्रपञ्च नहीं है । यम न तो मौजूदा सामाजिक व्यवस्था के लिए कोई रक्षात्मक तर्क है और न वह सामाजिक मुक्ति के लिए एक माधन है । वह मानव-जीवन की आदर्श सम्भावनाओं की खोज का एक प्रयत्न है, निरपेक्ष, ग्रहणारूपण और धुंध मनोभावनाओं के अव्यवहित दबाव में मुक्ति के

लिए एक माधना है। धर्म जब तक परम्परागत विचार का पल्ला छोड़कर व्यक्तिगत अनुभव नहीं बनता तब तक वह सच्चा धर्म नहीं है। वह मानवीय मन की एक स्वतन्त्र क्रिया है, जो संस्थापक और असाधारण है और जिसका एक स्वतन्त्र रूप है। यह एक आत्मन्तर और व्यक्तिगत चीज है जो सब मूल्यों का एकीकरण और सब अनुभवों का नष्टन करती है।^१ यह समग्र यथार्थ सत्ता के प्रति समग्र मानव की प्रतिक्रिया है। हम धार्मिक विषय (वस्तु) को अपनी समग्र मनःशक्तियों और ऊर्जाओं से खोजते हैं। समग्र मानव की यह क्रिया आध्यात्मिक जीवन कही जा सकती है, जो मात्र बौद्धिक या नैतिक या मोन्दपेवोधात्मक क्रिया या उन सबके सम्मिश्रण में एक सर्वथा भिन्न क्रिया है। आध्यात्मिक अनुभूति, वास्तविक सत्ता को पाने की नैसर्गिक क्षति तब तक मनुष्य नहीं होती जब तक कि उसे पूर्ण और नित्य की प्राप्ति न हो जाए। अनित्य की अनिश्चयता और क्षणिक की क्षणिकता के प्रति उसमें एक दुर्निवार असन्तोष है। इस प्रकार के अखण्ड और अविकल अन्तर्ज्ञान ही धर्म के लिए हमारे प्राप्त प्रमाण है। वे एक ऐसी सत्ता को प्रकट करते हैं जो उनके द्वारा अपने-आपको हम पर अभिव्यक्त करती है और नित्य से कम किसी भी वस्तु के लिए हमारे भीतर असन्तोष पैदा करती है।

३. ईश्वर का व्यक्तिगत अनुभव :

सभी धर्मों के प्रेरणा-स्रोत उनके प्रवर्तक संस्थापकों की व्यक्तिगत अनुभूतियाँ हैं। उदाहरण के लिए हिन्दू धर्म की विशेषता यह है कि वह तथ्यों पर निर्भर करता है। जो भी हो कम-से-कम अपने शुद्ध रूप में उसने प्राप्त प्रमाण पर उतना अधिक निर्भर नहीं किया जितना कि अन्य धर्म करते हैं। यह कोई 'संस्थापित' धर्म नहीं है और न वह किन्हीं ऐतिहासिक घटनाओं पर केन्द्रित है। इसकी विशेषता यह रही है कि इसने आत्मा के आन्तरिक जीवन पर बल दिया

१. जब ओचे धर्म को अनुभव का एक स्वतन्त्र रूप मानने से इनकार करता है और उसे दर्शन का ही एक अपरिपक्व और गलत समझा गया रूप मानता है और जब जेरेमि इल उसे सिर्फ एक बोच को मजिल मानता है, भले ही वह मजिल हमारे आध्यात्मिक विवास में आवश्यक हो, तो वे ईश्वर की आत्मगत और प्रागनुभव रूपनओं का ही विचार करते हैं। जिस ईश्वर की महानता के सामने हम अपने-आपको लुप्त समझते हैं या जिसके प्रेम के सम्मुख हम आत्मसमर्पण कर देने हैं, वह पुरुषः नित्य और व्यापक है और मनुष्य के भीतर अनुभवगम्य आत्मा के रूप में विद्यमान है।

है। हिन्दू धर्म का उद्देश्य हमारा यह रहा है कि इस भौतिक दह के भीतर विद्यमान आत्मा का जाना जाए, धारण किया जाए और स्वयं आत्मस्वरूप हुआ जाए, एक स्पष्ट और तमसावृत मन्द मनावृत्ति का स्पष्ट आध्यात्मिक ज्योति म परि-वर्तित किया जाए, सुखात्मक सुखा और दुःखा व बीच म रहत हुए उनम मुक्त स्वतः सन् मुक्ति प्राप्त की जाए और व्याधि एवं मृत्यु के अधीन शरीर के भीतर देवीय जीवन की राज और प्राप्ति की जाए। हिन्दू लाभ वैदिक युग का धर्म सस्यापका का युग मानत है। उद्द अर्थान ज्ञान मानवीय मन द्वारा जय उच्चतम आध्यात्मिक मत्त का मवम्बीकृत नाम है। यह ऋषियों की रचना है। ऋषियों के द्वारा दिय गए सत्य किमी तक या ज्हापोह के या किमी विधिवन् निधारित दार्शनिक विवचन के परिणाम नहीं है, व आध्यात्मिक दृष्टिक परिणाम है। ऋषि वंश म उत्तिष्ठित मत्त के रचयिता नहीं हैं, बल्कि व द्रष्टा हैं। उन्होंने अपनी अन्तरात्मा का विद्य आत्मा के स्तर तन् जंचा उठाकर नित्य और शाश्वत सत्या का उपलब्ध किया है। उ परमात्मा के क्षेत्र म सत्य पहन अनुमानवर्ती हैं, जिन्हान समार म उसम अधिक वस्तु के दर्शन किय, जिनके रि उनक माधिया न किय है। उनक वचन अणिक दृष्टि पर आधारित नहीं है बल्कि म्यापी जीवन और शक्ति के अनवरत अनुभव के परिणाम हैं। जब हम यह कहत हैं कि वेद ही सर्वोच्च प्रमाण हैं तो उसका अभिप्राय सिर्फ यह होता है कि तथ्या का प्रामाण्य ही मय प्रमाणा का भी प्रमाण है।

यदि अनुभव धर्म की आत्मा है, तो उसकी जन्दा म अभिवृद्धि उसका शरीर है, जिनके द्वारा वह अपने लक्ष्य की पूरा करता है। इस प्रकार हमारे पास तथ्य हैं और उनकी व्याख्याएं भी हैं, जिनके द्वारा वे हमारे तक पहुँचत हैं अर्थात् श्रुति और स्मृति। शरीर न उन्हें श्रमग प्रत्यक्ष और अनुमान की मजा दी है। उन्हें नमग अव्यवहित ज्ञान और विचार भी कहा जा सकता है। अव्यवस्थित अतज्ञान विरम्यापी हात हैं और उनकी व्याख्याएं बदलती रहती हैं। श्रुति और स्मृति म अन्तर यह है कि उनम म एर तथ्य वचन हैं और दूसरी व्याख्या। सामान्यतः मिडान्त, परिवर्तना और धार्मिक मिडान्त, व सभी तथ्या की जान-बारी बदल के साथ साथ समय समय पर बदलत रहत है। उनका मूल्य इस बात पर निर्भर है कि क्या वे अनुभव की दृष्टि म पर्याप्त हैं। जब मूल आकार विनोद हो जाना है और उनकी व्याख्याया पर मन्दह हान लगना है, तब यह आवश्यक हो जाता है कि परम स्वयं अनुभव की ओर चला जाए और उसकी विषय वस्तु

को अधिक उपयुक्त भाग में आवद्ध किया जाए। यद्यपि धर्म के अनुभवात्मक स्वरूप पर नवमे अधिक बल हिन्दू धर्म में दिया जाता है, तथापि हर एक धर्म ही अपनी उच्चतम स्थिति में अनुभव का आश्रय लेता है।

बौद्ध-धर्म की सारी प्रणाली बुद्ध के बोधोदय पर केन्द्रित है। मूसा ने भी जलती हुई झाड़ी में ईश्वर को देखा था और एलिजा ने दिव्य अनाहत नाद को सुना था। जेरेमिया में हम पढ़ते हैं, 'भगवान् कहते हैं कि उन दिनों की समाप्ति पर मैं इसराइल के घराने के साथ यह करार करूँगा। मैं उनके अन्तर्भागों में हाथ डालूँगा और उनके हृदय-पटल पर इसे लिख दूँगा।'^१ ईसा का ईश्वरानुभव ईसाई धर्म का बुनियादी तथ्य है। जब वह नदी से बाहर आया तो उसने अपने ऊपर आकाश को फटते और कबूतर की तरह परमात्मा को उसके भीतर से नीचे उतरते हुए देखा। और उसने एक आकाशवाणी सुनी—तू मेरा प्रिय पुत्र है। मैंने तुझे चुना है।' सन्त मार्क के अनुसार यरदन में जॉन द्वारा बप्तिस्मा देना ईसा के लिए इस हद तक एक स्पष्ट और गहरे धार्मिक अनुभव का अवसर था कि उसने अनुभव किया कि उसे उस पर विचार करने के लिए कुछ समय के लिए एकान्त में जाना पड़ेगा।^२ यह जाहिर है कि उस अनिवार्य घटना को, उस आकास्मिक रहस्योद्घाटन को, उस नयी शान्ति और आनन्द को उसने उन शब्दों में व्यक्त किया जो बाइबिल के द्वारा हम तक पहुँचे हैं। उसने इस बात पर बल दिया कि उसकी आत्मा का नया पुनर्जन्म हुआ है और उस पुनर्जात आत्मा की नवीनता उन्हें उन सब लोगों में एकदम अलग कर देती है जो आत्मानुभव के बजाय परकीय अनुभव से धार्मिक बने हैं। 'मैं तुम्हें सब कहता हूँ कि स्वर्ग की कोख से पैदा हुए मनुष्यों में बप्तिस्मा करने वाले जॉन से बड़ा कोई नहीं हुआ। किन्तु ईश्वर के राज्य में छोटे-से-छोटा आदमी भी उससे बड़ा है।'^३ दमिश्क के रास्ते पर सन्त पॉल ने ईश्वर का जो दर्शन किया और जिसने एक अत्याचारी को धर्मोपदेष्टा बना दिया,^४ वह इसका दूसरा उदाहरण है। सन्त जेम्स के धर्मोपदेश में धार्मिक विद्वानों का अर्थ है धर्मग्रन्थ के वचनों को मानना। सन्त पॉल की दृष्टि में धार्मिक विद्वानों का अर्थ है ईसा के सम्मुख हृदय और मन का समर्पण। किन्तु इब्रानी

१. XXXI. ३७।

२. मार्क I. १०।

३. मैथ्यू XI. ११ भी देखिए।

४. ऐक्ट्स IX-१-६।

लोगों को लक्ष्य करके लिखे गए पत्र (घाटविल ना एक् ग्रंथ—एपिसल टु हिब्रूज) में धार्मिक विद्वानों का लक्षण करने हुए उसे मन का ऐसा विस्तार बताया गया है जिसके द्वारा हमें अदृश्य जगत् का ज्ञान होता है।^१ मुहम्मद का जीवन रहस्यमय अनुभवों से भरा हुआ है। ईश्वर की व्यक्तिगत अनुभूति के माधो केवल पूर्व में ही नहीं है। मुररान और प्लेटो, प्लोटिनस और पोफिरी, आगस्टाइन और दोन, बोनियन और बंमिली तथा अमर्य अन्य व्यक्ति ईश्वर के अनुभव के माधो हैं। ईश्वर का अनुभव मृष्टि के आदि में ही लोगों को समय-समय पर होता रहा है और वह किसी दश या जाति तक सीमित नहीं है।

४. धार्मिक अनुभव का स्वरूप :

धार्मिक अनुभव के स्वरूप का अध्ययन करना एक अपेक्षाकृत कठिन काम है। मनुष्य अधिक-से-अधिक यही आशा कर सकता है कि वह कुछ सामान्य दृष्टिकोणों को लिपिबद्ध कर दे। यह एक ऐसा अनुभव है जिसमें कर्त्ता-कर्म का स्पष्ट भेद नहीं होता। यह एक अग्रगण्य, पूर्ण और अविच्छेदित चेतना है जिसमें मनुष्य की प्रकृति का यह भाग नहीं है, बल्कि उसकी समस्त सत्ता अपने को पाती है। यह चेतना की एक ऐसी स्थिति है जिसमें भावनाएँ मिश्रित हो जाती हैं, प्रत्यक्ष परस्पर मिलकर अभिन्न हो जाती हैं, मोमाएँ टूट जाती हैं और सामान्य भेद समाप्त हो जाते हैं।^२ एक कालातीत सत्ता की अनुभूति में वर्तमान और अनित्य का लोप हो जाता है। वहाँ चिन् और मनु में कोई भेद नहीं है। समस्त सत्ता चेतना है और समस्त चेतना सत्ता है। त्रिचर और वास्तविक सत्ता आपस में पुल-मिल जाते हैं और उसमें कर्त्ता और कर्म, आत्मा और वस्तु का मृजनात्मक

१. बाइबिल के नव प्रकरण भी दक्षिण '१ कोरिंथियन्स XIII १० रोमन्स VIII १० १५ खरोरान XXI, २०।

२. 'इस [॥] जगत् में हर वस्तु परमेश्वर है। कोट भा द्वाया दण्ड का सामान नहीं करता। मनु तब एक दूसरे को देखता है और अपना प्रज्जि का अन्तम गहराई में एक दूसरे में अनुविद्ध हो जाते हैं। प्रजापति का मर्त्य प्रजापति मिलता है। हर सत्ता अपने अन्तर मर्त्यमय जगत् को धारण करता है और किमा या मत्ता में उसे पूरा रूप में दर्शाता है। ... समस्त में मिश्रित गति विद्यमान है, क्योंकि जो ईश्वर गति को ईर्ष्या उदयन करता है कि उसके साथ उसका वैराग्य नहीं है वह उसे उदयन करने हुए विच्छेद नहीं करता। शेष में पूर्ण है, क्योंकि वह विद्यमान पैदा करने वाला किमा वस्तु में निश्चिन् नहीं है। सुन्दर वहाँ अविच्छेद रूप में सुन्दर है क्योंकि उसका अनुन्दर में वाम नहीं है।' (एन.एम. V ८, ४)

विलय हो जाता है। जीवन को अपनी अविद्वसनीय रूप से अतल गहराइयों का ज्ञान होता है। अनुभूत जीवन और स्वतन्त्रता की इन पूर्णता में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद समाप्त हो जाता है।^१ एक विश्व-आत्मा की मत्ता व्यक्ति की आत्मा का भेदकर उसके भीतर प्रवेश करती है और व्यक्ति उसके साथ तादात्म्य अनुभव करता है।

अनुभव स्वयं उस समय पर्याप्त और पूर्ण होता है। वह अपूर्ण, छिप्टा या अधिकत नहीं होता कि उसे अपनी पूर्णता के लिए किसी बाह्य वस्तु की अपेक्षा हो। अनुभव को अपने अर्थ और प्रामाणिकता के लिए अपने से बाहर किसी की अपेक्षा नहीं होती। वह तर्कशास्त्र या दर्शनशास्त्र के बाह्य प्रमाणों से अपने-आपको नहीं मापता। वह अपना कारण और अपनी व्याख्या स्वयं ही है। वह स्वयं पूर्ण और स्वतः प्रमाण है। वह स्वतः सिद्ध, स्वमंचित और स्वप्रकाश है। वह तर्क नहीं करता, व्याख्या नहीं करता, वह केवल चिन्मयरूप और सत्स्वरूप है, अर्थात् वह 'जानता है' और 'विद्यमान है'। वह प्रमाणापेक्ष नहीं है, इसलिए पूर्णत्व की सीमा को स्पर्श करता है। वह इतना प्रबल होता है कि उसका खण्डन नहीं किया जा सकता। वह विद्युद्घ सन्बोध है, सम्पूर्ण अर्थ है और पूर्ण प्रमाण है। योगनृप के प्रणेता पनजलि के अनुसार प्रज्ञा सत्य ने भरी हुई या सत्य को धारण करने वाली है।^२

ईश्वर के इस साक्षात्कार में सामान्य जीवन की अज्ञानि लुप्त हो जाती है और एक आन्तरिक शान्ति, आन्तरिक बल और आन्तरिक आनन्द की उपलब्धि होती है। ग्रीक लोग इसे 'एटारैक्सी' कहते हैं, किन्तु यह शब्द हिन्दू दर्शन के 'शान्ति' शब्द की तुलना में अधिक अभाववात्मक प्रतीत होता है। हिन्दुओं के 'शान्ति' शब्द का अर्थ बाह्य पीडा और निराशा, हानि और उद्वेग के बीच शान्ति और विश्वास, आनन्द और शक्ति की एक ठोस भावात्मक अनुभूति है।

१. 'उम मूर्ति का दर्शन कोई तर्क नहीं है। यह तर्क से अधिक है, वह तर्क से पहले है और तर्क के बाद भी है और वह दृश्य वस्तु भी है। और सम्भवतः हमें यहाँ उम दृश्य का उल्लेख नहीं करना चाहिए क्योंकि यदि हमें द्रष्टा और दृश्य को अभिन्न न मानकर उनमें भेद करना हो तो भी द्रष्टा दृश्य को ठाक ठीक विभक्त नहीं करता, वह उसे दूसरी वस्तु की भाँति नहीं देखता। इसलिए वह दृश्य अनिर्वचनाय है, क्योंकि कोई भी व्यक्ति किन्ना भा घेरी वस्तु को, जिसे हमने परवीय रूप में न देखकर अपने मध्य अभिन्न रूप में देखा है, अपने में अन्य के रूप में कैसे वर्णन कर सकता है?' (एनोन्स, VI, ६ और १०)।

अनन्तर तब प्रज्ञा (योग सूत्र, १-४८)।

साक्षात्कार का यह अनुभव अत्यन्त नन्तोषप्रद होता है जिसमें ग्रन्थकार प्रकाश में, दुःख आनन्द में और निराशा आशा में परिणत हो जाते हैं। इस प्रकार के अनुभव का अविच्छिन्न नैर्गन्त्य ही वास्तव में स्वर्ग है। स्वर्ग कोई अलग ऐसा स्थान नहीं है जहाँ ईश्वर का वास है, स्वर्ग मनुष्य के अस्मित्व का एक ऐसा प्रकार है जो पूर्ण यथायं हो।

इस प्रकार के अनुभव के फलितार्थों के सम्बन्ध में हमारा विचारना ही विवाद हो, हम उसकी वास्तविकता में इनकार नहीं कर सकते। यह ही है कि अधिर गहरी प्रज्ञा (अभ्युत्थान) हरण का नहीं जाना, सिन्दूर का रूप में इस प्रकार के अनुभव उन मनो हो रहे हैं जो गहरी भक्ति के समय प्रार्थना के उत्तर में किसी सत्ता की उपस्थिति को अनुभव करते हैं या महान् कृतज्ञताओं में मन पर पड़ने वाले भावों प्रभाव को अनुभव करते हैं। जब हम अपने ऊपर किसी नये ज्ञान का प्रकाश या किसी व्यक्ति में उत्पन्न रोमांच महसूस करते हैं, किसी बड़े के प्रति, चाहे वह परिवार हो या राष्ट्र, आत्मात्मक करते हैं अथवा किसी के प्रेम में आत्मापण करते हैं तो हम उस रहस्यानुभूति की झलकी-सी भाँसी पाते हैं। मानवीय प्रेम हम सम्भवतः उस अनुभूति के सबसे अधिक निम्न ले जाता है। वह एक गहरा और गम्भीर अनुभव हो सकता है। एक ऐसा मित्रता हो सकता है जिसमें न होकर हम उदात्त सत्ता के राज्य में प्रवेश कर सकते हैं। साफ़ो ने किर्ग-निम के प्रति प्रेम की अनुभूति में उच्चस्वमित्व होकर उस कहा था, 'मेरा जीवन, मेरा मरुत्व और मेरा ज्ञान भी अधिक।' अपने हृदय और मन को प्रेम में डूबा देना श्लाघा के रहस्य को उद्घाटित कर देना प्रतीत होता है। उस पाप की जड़ महासत्ता में छोड़कर हम बाह्य जगत् को बिलकुल भूल जाते हैं। धार्मिक रहस्यानुभूति दमोलिए प्रायः प्रेम की भाषा में व्यक्त की जाती है। उपनिषदों और 'सौग आक सौम' के समय से यही परम्परा चली आ रही है।

अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभव क्योंकि हमेशा नहीं होता, सभी-वभी ही होता है, इसलिए वे दलहाम के रूप में होते हैं। हम उन्हें अपनी दृष्टि में आदश देकर पंदा नहीं कर सकते और न जारी रख सकते हैं। हम नहीं जानते कि वे कैसे और क्यों पंदा होते हैं। सभी-वभी वे हमारी दृष्टि के विरुद्ध भी पंदा होते हैं। उनके सम्बोध की विधि सामान्य के अवबोध में परे की वस्तु है और जो असामान्य है उसका मूल कारण अतिप्रकृत होता है। जिन्हें अन्तर्दृष्टि की देन प्राप्त होती है वे अपने-प्रापको प्रायः ईश्वर द्वारा विषय रूप में चुन गए और विषयाधिहार-

प्राप्त ध्येय नग्न है। उन्हें यह मानूँ होता है कि उन्हें ऐसा प्रकाश मिला है जो दूसरों को नहीं मिला, इसलिए वे यह विश्वास करने लगते हैं कि यह प्रकाश उन्हें प्रकाशित करने के लिए ही उन पर डाला गया है और वे स्वयं ईश्वर के अनुसन्धान के कर्ता नहीं हैं, दूसरों के द्वारा अनुसन्धेय भी हैं यद्यपि जंतु वे ईश्वर को खोजते हैं, यंत्रे दूसरे उन्हें खोजें। 'जिसे ईश्वर ने चुना है वही यह जान सकता है।'

यदि हमारे सब अनुभव स्वतः प्रमाण हैं तो सत्य-असत्य का सवाल ही नहीं उठेगा। उनकी निश्चि के लिए कोई ऐसा सपना या उपमान नहीं होगा जिसके साथ उसका मामजस्य आवश्यक हो। उनके मूल्य की परीक्षा की न कोई आवश्यकता होगी, न शक्य। हमारे सब अनुभव स्वतः प्रमाण होंगे, अर्थात् समस्त वास्तविकता तत्काल अव्यवहित रूप से प्रामाणिक होगी। किन्तु महान्तम मानवीय मनो की स्वतः प्रमाण अनुभवों की सिर्फ कुछ भ्रमियाँ ही मिलती हैं। इस अनुभव के क्षण बहुत अस्थायी और विरल होते हैं। इसलिए हमें ऐसे अन्तर्ज्ञान स्थायी और अविविच्छिन्न रूप में नहीं होते जिनमें यथार्थता स्वयं अव्यवहित साक्षी के रूप में उपस्थित होती है। किन्तु हमें यह विश्वास है कि ऐसी आदर्श स्थिति, जिसमें स्थायी अन्तर्ज्ञान हो, सम्भव नहीं है।

जब तक अनुभव रहता है, तब तक व्यक्ति ध्यान में मग्न और अविविध रहता है, किन्तु कोई भी व्यक्ति सदा उस स्थिति में नहीं रह सकता। जीवन एक अविविधान्त उफान है। अनुभव करने वाले द्रष्टा को अपने अनुभव की विलक्षणता का अनुभव भी मुश्किल से हो पाता है कि तत्काल उसकी वह मुद्रा टूट जाती है और वह फिर से कामना और प्रलोभन, विरोध और सषर्प के भँवर में फँस जाता है। एक बार उस अनुभव का साक्षात्कार समाप्त हो जाने पर, अनुभव करने वाला उसे फिर से पकड़ने का प्रयत्न करता है, और जिसे वह अब फिर सचमुच नहीं पा सकता उसे स्मृति में रखने की कोशिश करता है। इस प्रकार चिन्तन और विमर्श की प्रक्रिया प्रारम्भ होती है। वह उन धन्य क्षणों को नहीं भूल सकता जो दीर्घ जीवन-भर उसके लिए महान् क्षण बने रहते हैं और उसके विश्वासों को बहाल और स्पष्टता प्रदान करते हैं जिन्हें कोई भी वस्तु हिला नहीं सकती। व्यक्ति विश्वास की ऐसी अभिवृत्ति अपनाता है जो अतीन्द्रिय यथार्थता को स्वीकार करने की आवश्यकता से प्रेरित होती है। वह इस बात की पुष्टि करता है कि आत्मा का सत्ता के एक ऐसे स्तर के साथ सीधा, अनिच्छा और भास्वर सम्बन्ध होता है

जिससे नाथ इन्द्रियों का सम्बन्ध नहीं होता। वह एक ऐसे जगत् के मात्र सम्पर्क में घाती है जो अधिक ज्योतिर्मय है और सामान्य जगत् से किसी भी तरह कम वास्तविक नहीं है। यह अनुभव वास्तविक सत्य के आविष्कार और घनावरण के रूप में होता है, मानो मन के ऊपर से माया का परदा उठ गया हो, वह केवल अनुमान या स्वप्ना की मृष्टि के रूप में नहीं होता। वास्तविक सत्य पहले से ही हमारे सम्मुख विद्यमान होता है, वह हमारे मन के उपादानों में पराएक बनता नहीं है।^१ अनुभव करने वाला यह दावा करता है कि वास्तविक सत्य का उसका ज्ञान अव्यवहित है और उसमें अन्तर्ज्ञानात्मक मुनिश्चितता है, जो उन वस्तुओं में परे है, जो सिद्ध तर्कों की सीमा में घाती है। कोई भी दूसरा अनुभव या तार्किक घालोचना उसकी मुनिश्चितता की भावना को विशुद्ध नहीं कर सकती। मन्देह और अविश्राम सम्भव नहीं रहते। वह बिना किसी हिचक के और इस भावना से बोलता है कि उसके अनुभव में कोई परिवर्तन नहीं किया जा सकता। उपनिषदों के ऋषि, बुद्ध, जैन, ईसा, दांते, एक्हाट, स्पिनोजा और अन्य—सभी के वचनों में हम यह मरलता और प्रामाणिकता पाते हैं। वे वास्तविक सत्ता का वर्णन लेकर की भांति नहीं करते बल्कि ऐसे व्यक्तियों की भांति करते हैं, जो उन मत्ता 'जो थी, है और होगी' (नित्य) के साथ अव्यवहित सम्पर्क में हैं। मन्टेरेसा ने कहा है, 'यदि तुम यह पूछो कि आत्मा यह कैसे देख और जान सकती है कि यह ईश्वर में लीन हो गई थी, वहाँ' इस तल्लीनता के समय न वह कुछ द्रष्टी है, और न समझती है, तो मैं यह उत्तर दूंगी कि उस समय वह इस मन को नहीं देखती किन्तु बाद में इस सत्य को स्पष्ट रूप में देखती है, जबकि वह अपने-आपमें फिर में लीन होती है, और उसे वह किसी कल्पना में नहीं, बल्कि एक ऐसी मुनिश्चितता में देखती है जो उसमें मदा विद्यमान रहती है और जो उसे केवल ईश्वर में ही प्राप्त हो सकती है।^२

मुनिश्चितता की अनुभूति के साथ-साथ इस अनुभव में अनिवर्चनीयता की अनुभूति भी रहती है। वह अभिव्यक्ति को उत्तेजन देते हुए भी उसमें ऊपर रहता है। वह अपने-आप में अनुपम और अद्वितीय होता है। कोई भी ऐसा दूसरा अनुभव नहीं जिससे हम उसे सीमा में बांध सकें, कोई ऐसी कल्पना नहीं जिसमें हम उसकी व्याख्या कर सकें। केन उपनिषद् में कहा गया है, 'यह विदित और

१. मद्रास सावर नाथ, १, १, १।

२. जेम्स : देरायटीन आर्क रिक्किम प्लमोरेवेन (१८०६), पृ० ४०६।

अविदित दोनों में ऊपर है।^१ साधोत्तरे ने अपनी 'ताओ तेह किंग' के प्रारम्भ में हमारा वर्णन इस प्रकार किया है, 'जिम नाओ का वर्णन किया जा सकता है वह अपरिवर्तनीय ताओ नहीं है। वह नाम जिसे दिया जा सकता है अपरिवर्तनीय नाम नहीं है।'

अनुभव की सहायता से अनुभवम्बु यह है जिसके बारे में और कुछ नहीं कहा जा सकता।^२ भारतीय धर्म-ग्रन्थों में ऐसे पुरुषों का उल्लेख है जिन्होंने इन प्रश्नों पर सीधे पारण कर ही अपने शिष्यों के सन्देह निवृत्त कर दिए।^३ जब हम अन्तिम परम मना का उत्साहपूर्ण वर्णन करने हैं तो हम साधोत्तरे का यह कथन स्मरण रखना चाहिए कि जो ताओ को जानता है, उसकी पहचान यह है कि वह उसके बारे में कुछ भी कहने से इन्कार करेगा।

अनिर्वचनीय अनुभव का वर्णन ब्रह्मनाओं द्वारा नहीं किया जा सकता। पल्पनाएँ भी तर्कपूर्ण और बुद्धिबुद्धि चिन्तन की उपज हैं। सफर के अनुसार सभी आकारों और रूपों में कुछ-न-कुछ असत्य का तत्व रहता है और वह यथार्थ सभी रूपों और आकारों से ऊपर है। इस साधात्कार के अनुभव के वर्णन के हरेक प्रयत्न में कुछ-न-कुछ असत्य होता है। स्वयं इस अनुभव में आत्मा यथार्थ सत्ता के साथ पूर्णतः एकात्म हो जाती है, इसलिए वह ज्ञाता और ज्ञेय दोनों होती है, किन्तु उस अनुभव के किसी भी बुद्धिबुद्धि वर्णन में यह बात नहीं होती। मानसिक चिन्तन अथवा तार्किक सपथों या उपमानों से मनुष्य की धन्यतरतम सत्ता का वास्तव वर्णन नहीं किया जा सकता।^४ ईश्वर इतना महान् है कि शब्दों से उसका वर्णन १. १. ३.

२. 'वह एक अनन्त समर है, हे मेरे भाई, और वह एक नानहीन सत्ता है, जिसका वर्णन नहीं किया जा सकता।

निर्गं वही उसे जान सकता है जो उस क्षेत्र तक पहुँचा है, वह द्रव्य और उक्त समस्त ऊपर है। वह रूप, देश, लम्बाई और चौड़ाई कुछ नहीं है। मैं तुम्हें कैसे बताऊँ कि वह कौनसा है।

(कबीर : रत्न-द्वारा देगोर का अग्रणी अनुवाद, ७६)

३. तुलना कीजिए : साधोत्तरे : 'ऐसे लोग बहुत कम हैं जो बिना सुँह से कुछ दिशा दे सकें और बिना किसी प्रिया के कुछ उपयोगी हो सकें।'

४. तुलना कीजिए : सन्त पॉल के २ कोरिन्थियन्स ५: २-४ में दिये गए अपने अनुभव को व्यक्त करने वाले शब्द। मिडिलटन मरे की पुस्तक 'गॉट' (१९२६) के पृष्ठ ३६ का यह वर्णन भा देसिए : 'तब क्या हुआ ? अगर मैं आपको यह बताऊँ तो वास्तव में मैं आपको एक रहस्य बता रहा होऊँगा। किन्तु एक ऐसा क्षण आया जब कि अन्धकार आलोक में परिणत हो गया, शीतल वस्त्रों में बदल गया, जबकि वह एक विराट् सहर की भाँति मेरे तट और सीमा के

सम्भव नहीं। वह प्रमाण ही नहीं है जो दूसरे समुदायों का प्रमाणित करता है, किन्तु स्वयं अदृश्य रहता है।

फिर भी हम पूर्णतः मौन नहीं रह सकते। यद्यपि पन्द्रियर ज्ञान और असाध्य व साधन उसका समुचित वर्णन नहीं कर सकते तो भी सूचना में रूपका ज्ञान प्रतीका और मुद्राओं के द्वारा कुछ महत्वक हो सकती हैं। प्रतीक का मुख्यतम ज्ञान वास्तविक ज्ञानों का और आन्तरिक वर्णन का रूप है। हमारे पास पहुँचता है चित्त का सादृशिकता और नहीं होता। इसीलिए उनकी वास्तविक जीवन की आसन्नताओं का अनुभव ही हो सकती है। जिनका नाम, जो हमें कम जानते हैं और सूक्ष्मदर्शी नहीं हैं, इस अनुभव पर अपनी स्मृति का उपयोग कर, मनोरमांगर का लक्षण, स्वयं में आग्रहण ईश्वर का प्रत्यक्ष मातापिता आदि अनेक वास्तविक प्रतीकों की रचना की। स्वयं अपने अन्तर्गत समुचितचित्त प्रयोगों की, जिन्हें किसी प्रमाण में प्रमाणित नहीं किया जा सकता या जिनका ही नाप में अभिव्यक्त किया। उक्त कहा, 'आयद यह नहीं कि जगत् कोई चीज मय है।' यदि हम इन प्रतीकों की सादृशक व्याख्या करें तो कठिनाइयाँ पैदा हो जाएँगी। यदि हम शब्दों के परदे के पीछे उन मानसिक अनुभूतियों की ओर जाएँ जिनका प्रतीक है तो हम उन्हें हीन और समझ सकते हैं।

इन वर्णनों में प्रयोग में लाये गए प्रतीक और मुद्रा स्थानीय और ऐतिहासिक परम्पराओं में विद्यमान हैं। एक आधिक्य जहाँ इस अनुभव का वर्णन करता है तो वह पारान (जो पौराणिक कथाओं का एक नायक जो आत्माओं का स्थिति के पार होकर जा जाता है) और सड़क के दाना और निकर और सादृश्य के मुद्रा का प्रतीक के रूप में स्मृतमान करता है। ईश्वर उसका वर्णन गापाल, बुद्धायन और यमुना के द्वारा करता है। ये पौराणिक कथाएँ समय प्रतीक के माध्यमों जहाँ प्रयत्न हो जाती हैं तो उन्हें बदलना पड़ता है, किन्तु उन्हें शब्दों में बताने नहीं माना जाता। जैसा कि अरस्तू ने एम्पीडोरसोस का वर्णन करते हुए

उपर से निराल गया जबकि उसने मेरा प्रज्ञावन कर दिया और मैं एकदम तब हो गया, तब के वमरा एक मत्ता का उद्गमिनिम भर गया और मुन लगा कि मैं अस्त्रा नरा हूँ— मैं केना अस्त्रा नरा हूँ, सुदूर दृष्टाष्ट मर विष भय का वारण नहीं है, वशाक मैं उपश्रम हूँ और एक प्रेम हूँ, जिस में इन कथाओं में खोजता हूँ और पा नरा मरा, मैं उसका था और जबकि मैं उसका था दृष्टाष्ट मैं ने नरा था, वरक वृद्ध निम्न था, जो पद का न नि अस्त्रा नरा नहीं हो सकता, वरक का नाति —
'नरा !'

कहा है, 'उनकी व्याख्या उनके अग्रस्त शाब्दिक अर्थ द्वारा नहीं, बल्कि उनके अन्तर्निहित सूक्ष्म अर्थों से की जाती है।' पवित्र धर्मग्रन्थों की तार्किक आलोचना और ध्यान-धीन वा बहुत-कुछ कारण प्रतीकात्मक वचनों और शाब्दिक अर्थों को धारण में गड़बड़ा देना है। यह मित्र करना आसान है कि ससार मात दिनों में नहीं बना था या ह्यूबा आदम की पक्षियों से नहीं बनायी गई थी। जो कुछ धर्मग्रन्थों में कहा जाता है वह वैज्ञानिक दृष्टि से सत्य नहीं होता, उनका अन्तर्निहित अर्थ भिन्न होता है।

५. अनुभव और विभिन्न अभिव्यक्तियाँ :

यदि हमारे सब अनुभव तत्काल पर्याप्त अन्तर्ज्ञानात्मक हो तो उन अव्यवहित अन्तर्ज्ञानों पर किसी भी परिस्थिति में सन्देह नहीं किया जा सकता, किन्तु क्योंकि हमें अपने अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभवों का दूसरों के साथ सम्बन्ध जोड़ना होता है, इसलिए हमें सूत्रों और प्रतीकों का आश्रय लेना पड़ता है। उन अनुभवों को ठोस रूप देने और उनका मूल्यांकन करने का अकाव्यात्मक कार्य करना अनिवार्य होता है। अपने अनुभवों को दूसरों तक पहुँचाने और अपने सच जीवन के लिए उनके अन्तर्निहित अर्थ को स्पष्ट करने और विरोधी आलोचनाओं से उनकी प्रामाणिकता की रक्षा करने के लिए एकमात्र तर्क का ही आश्रय लेना पड़ता है। जय हम इस अनुभव की सच्चाई के दावे की परीक्षा करते हैं तो हम वास्तव में उन आकारों और प्रतीकों के दावों की परीक्षा करते हैं जिनमें कि वह अनुभव अभिव्यक्त होता है। ऋषियों के वचनों में हमें मूल कथनों और उनकी व्याख्याओं में भेद करना चाहिए। यह भी हो सकता है कि जिसे हम प्रत्यक्ष अव्यवहित अनुभव समझते हैं वह अनुमान का परिणाम हो। अव्यवहितता का अर्थ मानसिक व्यवधान का अभाव नहीं है, बल्कि उसका अर्थ सचेतन विचार के व्यवधान का अभाव है। जो सबल श्रवण किसी ज्ञात बौद्धिक प्रक्रिया के व्यवधान के बिना हमें प्राप्त होते हैं, वे प्रायः अपने जीवन के प्रारम्भिक वर्षों में हमें दिये गए प्रशिक्षण और अभ्यास के परिणाम होते हैं। हमारा अतीत अनुभव हमें मूल सामग्री उपलब्ध कराता है और नयी अन्तर्दृष्टि उसे नया अर्थ प्रदान करती है। जब हमसे यह कहा जाता है कि आत्माओं ने कृष्ण या बुद्ध, ईसा या मुहम्मद की मुक्तिदायक शक्ति अपने जीवन में अनुभव की है तो हमें उन आत्माओं के अव्यवहित अनुभव या अन्तर्ज्ञान में जो अभ्रान्त हो सकता है, और उसके साथ मिली हुई उसकी व्याख्या में

भेद और विवेक करना चाहिए। मन्त टप्सा का कहना है कि अपने अनुभव के बाद यह श्रैत (ट्रिनिटी) का सम्मेलन लग गई। यदि उस व्रत के सम्बन्ध में पहचान काई ज्ञान न होता तो अवश्य ही वह उस साक्षात्कार का श्रैत का साक्षात्कार कभी न समझ पाती।^१ इसी प्रकार यदि पात्र का ईसा के बारे में कुछ ज्ञान न होता तो दमिश्क के भाग पर उसने जो वाणी मनी उस यह इसा की राणा कभी न समझ पाता। हम उस के सरन तथा और उन गुणों में अवश्य भेद करना चाहिए जो धर्मशास्त्रों की पूर्व अवधारणाओं के द्वारा हम तक पहुँचते हैं। ग्रामा का अपने निज के सामान्य स्व में भिन्न फिर भी अपने भीतर विद्यमान एक विराट् आध्यात्मिक शक्त के साथ सम्पक और उस सम्पक में एक नय स्व के काम का प्रारम्भ एक तथ्य है किन्तु इस शक्ति का गुद या इसा जैसे ऐतिहासिक व्यक्तियों के साथ तादात्म्य और अपने भीतर विद्यमान विश्व-आत्मा की सरन और सीधा-मादी अनिव्यक्ति को बाहर में हाने वाली एक नदरीय अनिव्यक्ति के साथ गन्धडा देना एक व्याख्या है, जो एक व्यक्तिगत स्वीकृति में ही है किन्तु उसका वस्तुनिष्ठ सत्य होना आवश्यक नहीं है। प्रजाता को सीधा कुछ अनुभव होता है किन्तु वह उन परम्पराओं की भाषा में जिनका उस प्रतिक्षण भिता होता है, उसकी व्याख्या करता है। हर व्यक्ति जिन चीजों के उत्पन्न के द्वारा हम अनुभव की व्याख्या करता है वे इस बात पर निर्भर हैं कि किस समाज में उसका जन्म हुआ और किस संस्कृति में वह बढ़ा।

इसके प्रतिरिक्त एक बात यह भी है कि विमुक्त और निष्कलुष अनुभव जैसी कोई चीज नहीं है। अनुभव हमारा व्याख्याओं की सहाय में मिलता रहता है। जिस हम अव्यवहित अन्तर्ज्ञान कहते हैं उसमें मन का व्यवधान रहता है। धार्मिक ग्रन्थों के वचन हम ज्ञान या व्याख्यात अनुभव, एक तत्त्वत् प्रदान करते हैं। इसमें तत्त्वत् एक तथ्य का, एक स्वताभावी आध्यात्मिक अनुभव का वचन है, जिसमें सब भेद मिट जाते हैं और व्यक्ति समष्टि या सम्पूर्ण में मिलीन होकर तद्रूप हो जाता है। यह अनुभव अवर्णनीय होने पर भी वास्तविक होता है।

हमारे के धार्मिक उपदृष्टांशों में बुद्ध ही एक ऐसा व्यक्ति था जिसने आध्यात्मिक अनुभव को वास्तविकता का स्वीकार करते हुए भी किसी अनुभवातीत वस्तु से उसकी व्याख्या करने में इन्कार किया। उसकी दृष्टि में यह विचार, कि 'व्यक्ति अक्षरहित मिथिनिम्न, दृष्ट १२२, पार्थक्य सम्बन्ध'।

आध्यात्मिक अनुभव ईश्वर के साथ हमारा सीधा सम्पर्क स्थापित करता है, यन्में प्रायमें एक व्याख्या है, अव्यवहित अनुभव नहीं है। बुद्ध हमें अनुभव का विवरण देता है उनकी व्याख्या नहीं करता, हालांकि ठीक-ठीक देखा जाए तो ऐसा कोई भी अनुभव नहीं है जिसकी हम व्याख्या न करते हों। अन्तर केवल मात्रा का है। किन्तु बुद्ध अव्यवहित अनुभव के सबसे अधिक निकट है, वह सिर्फ इतना कहता ही सन्तोष कर लेता है कि एक गहरा आध्यात्मिक जगत् दृश्य और सूक्ष्म जगत् में अन्तःप्रविष्ट हो जाता है। इस प्रकार का आध्यात्मिक जगत्, जो पूर्ण अन्तर्ज्ञान के साध्य में प्रमाणित है, बहुत्व और परिवर्तन के जगत् से, जिसे इन्द्रियाँ और प्रबोध हमारे सामने प्रस्तुत करते हैं, परे बल्कि उसके भीतर ही विद्यमान हैं। मूल सत्ता एक ऐसी निरुपाधिक सत्ता है, जिसकी विचार के द्वारा पूर्णतः अभिव्यक्ति और प्रतीकों के द्वारा द्वारा पूर्णतः वर्णन नहीं किया जा सकता, जिसमें 'सत्ता' शब्द भी अर्थात् हो जाता है, केवल 'निर्वाण' शब्द ही सार्थक रह जाय है। जब बुद्ध से यह प्रश्न किया गया कि वह उसे ठोस भावात्मक रूप में प्रस्तुत करते तो उसने उसे नित्य धर्म का नाम दिया जो ब्रह्माण्ड का मूल सिद्धान्त और समस्त व्यवहार का आधार है। इस धर्म के कारण ही जीवन के महत्त्व पर हमारा विश्वास जमता है।

हिन्दू दार्शनिक इस अनुभव की अनिविचनीयता को स्वीकार करते हैं, किन्तु वे उसकी व्याख्या करने हुए उसे मात्रा के अनुसार 'अत्यन्त वैयक्तिक' वे 'अत्यन्त वैयक्तिक' तक अनेक श्रेणियों में बाँटते हैं। व्याख्या की पूर्ण स्वतन्त्रता ही हिन्दू धर्म की उदारता का मुख्य कारण है। हिन्दू-परम्परा की उदारता और व्यापकता के कारण ही ऐसा प्रतीत होता है कि उसमें विभिन्न प्रकार की धार्मिक अवधारणाओं को स्थान प्राप्त है।

हिन्दू विचारधारा यह स्वीकार करती है कि इस अनुभव को निर्विवाद अन्तर्वस्तु 'तत्' है जिसके बारे में इससे अधिक कुछ नहीं कहा जा सकता। आध्यात्मिक अनुभव जितना गहरा और जितना घनिष्ठ होगा उतना ही वह चिह्न और प्रतीकों से मुक्त होगा। गहरा अन्तर्ज्ञान सर्वथा मौन होता है। मौन के द्वारा हम 'बिना स्वीकार किये स्वीकार करते हैं' कि आध्यात्मिक जीवन की महत्ता अविचनीय है, वह मन और वचन की पहुँच से बाहर है। वह एक अथाह गहरा रहस्य है। लेखक की पुस्तक 'इण्डियन फिलसफ़ी', खंड १, द्वितीय संस्करण (१९२६) #१ प्रतिपादित देखिए।

है और शब्द उसका वर्णन करने में थोड़ा दे जाते हैं।^१

अनुभववाचित अवधारणा अपन क्षेत्र में बिलकुल ठीक है, किन्तु उसे हम अपनी श्रुतियाँ दी, जिसे मानव को अन्य शक्तियों के साथ वह स्वतः सिद्ध प्रमाण करती है, आलोचना नहीं करने दे सकन। सर्वोच्च सत्ता ज्ञान की प्रिया-ता विषय या कर्म नहीं है, वह स्वयं ज्ञानमय है, उसके बिना ज्ञान नहीं हो सकता। यद्यपि बुद्ध की दृष्टि में, जिसका भुक्ताव नैतिकता की ओर था, नित्य आत्मा 'धर्म' है जिसकी शक्ति स हम जीते और धर्षण करते हैं, किन्तु अनेक हिन्दू विचारका की दृष्टि में वह ज्ञानमय है। यह नित्य प्रकाश है, जो दृश्य वस्तु नहीं, दर्शन-स्वरूप है। सत्ता की अन्तिम स्थिति, जिसमें सब भेद और द्वैत नष्ट हो जाते हैं, जहाँ जीवन और मरण का कोई महत्व नहीं रह जाता, क्योंकि व उसमें उत्पन्न हात है, जहाँ आत्मा आत्मत्व के आनन्द का उपभोग करती है, जहाँ तर्क कोई विज्ञान और चंचलता पैदा नहीं करता, अज्ञानात्मक रूप में ही अभिव्यक्त की जा सकती है। उपनिषद् और चरित्र परम सत्ता का अभावात्मक रूप में प्रकट करने का यत्न करते हैं। 'न वहाँ चक्षु पर्वते हैं, न वाक् और न मन।'^२

इन अभावात्मक वर्णनों में एक खतरा है। समस्त गुणा और सम्बन्धों

पुत्राक ने मिला क माइम नगर में आदिम की एक मूर्ति पर लिखा हुआ यह लेख हमारे लिए सुरक्षित रखा है, जो इस प्रकार है - 'मममम भूत, कन्या और नविय हू और का-या मरणधमा श्रुति मेरे ऊपर से पड़ा नष्ट हो गया है।' हुवर ने अपना पुस्तक 'प्रतिनिधिमार्गिकन पोलिटा' (१. २) में कहा है - 'अनुपम के दुर्बल मस्तिष्क के लिए मवाच्च सत्ता के काम में अधिक गहराई तक जाना गहरा है। यद्यपि उसे जानना ही जीवन है और उसका नाम लेना आनन्द है, तथापि मरने उत्तम ज्ञान यह जानना है कि हम उसे ठीक ठीक नहीं जानते, न जान सकते हैं, और उसका सबसे सुरक्षित वर्णन नौन रहना ही है, क्योंकि तब ही बिना स्वाकार किये स्वाकार करते हैं कि उसका अन्धता अवगमन है, उसका महानता हमारा चमत्कार और पटु से बाहर है। वह ऊपर है और हम पृथ्वी पर हैं। इसलिए यही अच्छा है कि हम बहुत कम शब्द उसके बारे में कहें और सावधान रहें।'

- इन्द्रायक उपनिषद्, ३.८.८। शक्ति का दृष्टि में वह निर्गुण, निराकार, निर्विषय और निरन्तर है। वह तत्त्व है। इसाई के ने शब्द ठीक ही हैं, 'मच्चुच, न इश्वर है जो अपने आपको दिया रहा है।' परियोपेगम के राजदरबार के मदस्व दायोनादियम की दृष्टि में, इश्वर एक मानवान् उच्च सत्ता है, जो स्वयं अच्छाई से भी ऊपर है। सन्त आगस्टिन ने पूर्ण रूप से स्वयंभूतत्व कहा है।

का प्रतिषेध करके हम अपने-आपको इस आरोप का पाय बनाते हैं कि हम परम सत्ता को एक ऐसी सत्ता में परिणत कर दिया है जो पूर्ण शून्य या अभाव मात्र है। अभावात्मक वर्णन का उद्देश्य वास्तव में आत्मा की इस अनुभूति को प्रकट करना है कि ईश्वर सामान्य मानवीय ज्ञान से परे है, वह परात्पर है, वह ऐसी सत्ता है जिसके बारे में अभावात्मकता के सिवाय कुछ भी कहा नहीं जा सकता। उसका अर्थ ईश्वर को उसकी अभावात्मक सत्ता से विरहित करना नहीं है। ईश्वर की अक्षय अभावात्मकता ही समस्त अवधारणात्मक रूपों में प्रसूति होती है। जब उसे हम अभाव के रूप में प्रकट करते हैं तो उसका अभिप्राय कि इतना ही होता है कि कोई भी उत्पन्न प्राणी उसकी सकल्पना नहीं कर सकता उसे नाम-रूप से अलंकृत नहीं कर सकता, उसका यह अर्थ नहीं होता कि वह सर्वथा अभावात्मक है। धर्मग्रन्थ उसका प्रदर्शन या वर्णन नहीं करते, वे उस अस्तित्व का प्रतिपादन-मात्र करते हैं। आध्यात्मिक अनुभव की तीन उत्तम श्रेणियाँ विशेषताएँ हैं—सत्, चित् और आनन्द। यदि हमारे अनुभव के कुछ अंश इस विशेषताओं से युक्त हैं तो उसका यह अर्थ है कि हमारे सभी अनुभव इसी प्रकार के हो सकते हैं। ऐसी चेतना, जिसमें समस्त अनुभव अव्यवहितता, चिरस्थाय और अनेक से भिन्न हर वस्तु से पूर्ण मुक्ति के रूप में विद्यमान है, दिव्य ईश्वरी चेतना है, वही हमारा ध्येय है। हम उसे भास्वर ज्योति के रूप में, सदा दीप्तिमान और आत्मप्रकाश चेतना की विद्योतित ज्वाला के रूप में चित्रित करते हैं दिव्य स्थिति में सत् ही अपना अव्यवहित ज्ञाता है, वह स्वयं ज्ञानस्वरूप है और वह मुक्त और आनन्दमय है। उसकी सत्ता में कोई न्यूनता नहीं है, उसके ज्ञान में कोई कमी नहीं है और उसमें कोई अनेक्य और भिन्नता नहीं है। वह पूर्ण सत्, चित् और आनन्द है। ईश्वर में सत्, चित् और आनन्द पृथक्-पृथक् होते हैं भी एक ही है। मानवीय सत्ता की सच्ची और अन्तिम अवस्था देवीय सत्ता है। जीवन का सार है ब्रह्म सत्ता की शक्ति, भाव का सार है सत्ता में स्वतन्त्र आनन्द की लीला; विचार का सार है सर्वव्यापी सत्य की स्फुरण; क्रिया का सार है विश्वव्यापी और अपने-आपको प्रभावित करने वाली अच्छाई। ईश्वर और उसके आकार, इच्छा और उसकी उपलब्धियाँ, प्रेम और उसके सहोदर—ये सभी एक दिव्य आत्मा पर आधारित हैं। केवल मानवीय प्राणियों में ही ईश्वर तनाव और दबाव आदि हैं; इसीलिए वे ईश्वरीय पूर्णता को प्राप्त नहीं कर सकते। सर्वोच्च सत्ता सत् है—सत्य नहीं, पूर्ण है—कल्याणमय नहीं। उस

धार्मिक अनुभव और उसका बखान

मुक्तानुसूया उसका जीवन है, उसका तात्त्विक स्वयम्भूत्व है ।

६ ईश्वर और आत्मा

यद्यपि आध्यात्मिक सत्ता की पूणता हमारे पदार्थ भद क ज्ञान स अथात्
हमार जेय पदार्थ की श्रणिया म ऊपर है, तो भी हम यह निश्चय है कि वह उसी
निम्न की सत्ता है जैसा सत्ता का हम अपन भीतर अनुभव करत ह । यह यथाय
मत्ता मनुष्य की आत्मा स सचचा प्रतीत और अग्य होती तो हमार लिए उसकी
परिस्थिति की धुधन रूप म अनुभव करना भी असम्भव हाता । हम यह भी न
र मक्न कि वह 'सबथा भिन्न ह । मनुष्य क 'स्व म, उसकी सत्ता क कन्द्र म
एक लमी वस्तु है जा बुद्धि म भी अधिक गहरी है जो उच्चतम सत्ता क सदृश है ।
ईश्वर की अभिव्यक्ति और मनुष्य की समाधि, दाना एक ही तत्त्व क दा पादवे
हैं । आध्यात्मिक भाकिया मानवीय मन की बोध की एक अभिव्यक्ति शक्ति के
और साथ हा एन अन्तर्निहित वास्तविक सत्ता क, जिसक साथ वह इस शरीर क
परमाणु विकास के बिना स्थायी सम्बन्ध स्थापित नही कर सकता भावी सकत है ।
मनुष्य क अन्तरतम म यथाय सत्ता क अनुभव के लिए एक वास्तविक आधार
विद्यमान है । एक पिण्ड क रूप म मनुष्य का ज्ञान की समस्त सत्ता के आकारा
क माय सम्बन्ध है । यद्यपि आध्यात्मिक धाम हमारे साधारण जीवन म होता है,
किन्तु साधारण जीवन उसका कारण नही हाता । यद्यपि यह अनुभव सामान्य
चतना क स्तर पर ही अपना बल प्रकट करता है, किन्तु उसका प्ररणा-स्त्रात कही
अन्यत्र ही हाता है । यह आत्मा क उस जग क कारण होता है जा नित्य सत्ता है ।
सभी आध्यात्मिक ज्ञानो म मनुष्य की आत्मा और ईश्वर की समान द्रव्यता मानी
गड है । यह केवल अनुमान का विषय नही है । स्वय आध्यात्मिक अनुभव म भी
आत्मा और परमात्मा क बीच की दीवार लुप्त हो जाती है । अपनी उच्चतम
अन्तर्दृष्टि के धण म आत्मा का कबल अपनी सत्ता का ही नही, एक सबव्यापी
आत्मा का भी मान हाता है जिसका कि वह प्रतिबिम्ब है । हम एक सबव्यापी
परम आत्मा क अंग हैं, वह हमम दपण की तरह प्रतिबिम्बित हाता है । उपनिषदा
म इसी भाव को 'तत्त्वमसि, अर्थात् वह तू है, कहा गया है । यह एक अनुभूत
तथ्य का भीषा सादा कथन है । बादबिल म यह जो कहा गया है कि इस प्रकार
ईश्वर न मनुष्य को अपन प्रतिबिम्ब के रूप म बनाया, अपन प्रतिबिम्ब क रूप म

बनाया। उसने उसे,^१ उसका अर्थ यही है कि मनुष्य की आत्मा में ईश्वर की सत्त्व अभिव्यक्ति है। 'मनुष्य की आत्मा ईश्वर का दीपक है।'^२ प्लेटो के अनुसार मनुष्य में नित्य सत्ता में साझेदार होने की क्षमता है और ससार की अस्थिर छायाओं से अपने-आपको पृथक् और अनासक्त रखकर वह अपनी सत्ता को नित्य बना सकता है। 'थिएटेटस' में सुकरात ने कहा है कि हमें 'ईश्वर के समान बनने का प्रयत्न करना चाहिए। 'मैं और मेरा पिता एक ही हैं' और 'पिता के पास जो-कुछ है वह मेरा है,' इन शब्दों में ईसा ने भी उसी गहन सत्य का आख्यान किया है। यह किसी एक व्यक्तित्व और ईश्वर के बीच का सम्बन्ध नहीं है, बल्कि यह अन्तिम और परम सम्बन्ध है जो सभी आत्माओं को ईश्वर के साथ सम्बद्ध करता है। ईसा की आकांक्षा थी कि वह सब लोगों को यह दिखा सके कि वह क्या है और उन्हें उस सबका ज्ञान दे सके जो वह जानता है। बाइबिल के सुसवाद (गीस्पल) में सन्त मैथ्यू के अनुसार ईसा ने विभिन्न नैतिक आचरणों को एक सामान्य उपदेश के रूप में सार रूप में प्रस्तुत किया है, 'इसलिए तू पूर्ण बनने का यत्न कर क्योंकि स्वर्ग में तेरा पिता भी पूर्ण है।' जैसा कि पॉल ने कहा है, 'वह बहुत से भाइयों में सर्वप्रथम पैदा हुआ था। ईसा ने यह स्वीकार कर कि हम सब ईश्वर की सन्तान हैं और उसी के विम्ब के रूप में बने हैं, अपने उदाहरण में हमें यह दिखाया है कि ईश्वर और मनुष्य में भेद केवल मात्रा का है। सन्त जॉन ने आत्मा के बारे में कहा था कि 'वह एक प्रकाश है जो ससार में आने वाले हर मनुष्य को प्रकाशित करता है।' बाइबिल के प्रकरण '१ पीटर' में 'ईश्वर के आदेश से एक ऐसे बीज के जन्म' का उल्लेख किया गया है 'जो भ्रष्ट नहीं होता।' यह भी मनुष्य में दिव्यत्व का ही संकेत है। प्लेटिनस ने अपने चिकित्सक एरिस्टो-कियस को ये अन्तिम शब्द कहे थे : 'मैं तुम्हारी प्रतीक्षा कर रहा था ताकि इससे पूर्व कि मेरे भीतर जो दिव्य आत्मा है वह ब्रह्माण्ड की विराट् आत्मा में विलीन होने के लिए विदा हो, तुम आ जाओ।'^३ बवेकर लोग दिव्य स्फूर्ति (चिनगारी)

१. जेनेसिस १. २७।

२. प्रोवेन्स XX. २७।

३. लैबेडी की अन्तिम वसीयत को देखिए : 'मैं प्रसन्नता से अपनी आत्मा अपने ईश्वर को सौंपता हूँ, मानो मैं पानी की एक बूँद उसके स्रोत को लौट रहा हूँ, और उम पर पूर्ण विश्वास कर उससे प्रार्थना करता हूँ, जो मेरा आदिस्त्रोत, मेरा नद्दासागर है, कि वह मुझे अपने अन्तर में ले ले और सदा के लिए अपनी सत्ता के दिव्य झोंड में रख ले।' (सं : फिलासफी ऑफ प्लेटिनस (१६१८), खण्ड १, पृ० १२)।

या आत्मा के उच्च शिखर में विश्वास रखने हैं। देवार्त ने प्रश्न किया है, 'यदि मुझे अपने भीतर एक ऐसी पूर्णतर सत्ता का प्रत्यय न होना, जिसके साथ तुलना कर मैं अपनी निज की प्रकृति की कमियों को देखता हूँ, तो मैं यह कैसे जान पाता कि मुझमें कुछ कमी है, मैं पूर्ण नहीं हूँ।'^१ ग्राहार्ट के अनुसार 'आत्मा में कुछ ऐसा तत्त्व है जो आत्मा से ऊपर है, दिव्य, सीधा सादा, एक पूर्ण 'न'— उस प्रकाश की वृद्धि अति तात्त्विक तत्त्व में ही हो सकती है। वह उस सत्य भूमि में, उस शान्त नीरव निर्जन में प्रवेश करने के लिए आनुर है, जहाँ कोई भेद नहीं है, जहाँ न पिता (फादर) है, न पुत्र (सन) और न पवित्र आत्मा (होली घोस्ट), जो एक ऐसा ऐक्य है जहाँ किसी मानव का वास नहीं है।' मन्त आगस्टाइन कहता है : 'यह आदेश मिलने पर कि मैं अपने-आपमें लौट आऊँ, मैं अपने और भी अन्तरतम में प्रविष्ट हो गया। तू मेरा पथ-प्रदर्शक था, इसलिए मैं प्रविष्ट हुआ और अपनी आत्मा की आस में उस आस के और मन के ऊपर मैंने एक अपरिवर्तनीय नित्य प्रकाश देता।'^२ जेनोवा की सन्त बेंथराइन ने कहा है 'ईश्वर मेरा अस्तित्व है मेरा जीवन है, मेरी शक्ति है, मेरी धन्यता है, मेरा लक्ष्य, मेरा आनन्द है।' बडवर्थ ने कहा है, 'सब मन उस एक आदि मन में समाई जाते हैं।' ग्रीन के अनुसार 'अतिरिक्त एन नित्य चेतना के प्रजनन है। विलियम जेम्स ने अपनी 'पैराडोक्स ऑफ रिलिजियस एक्सपीरियेन्स' में लिखा है 'व्यक्ति और पूर्ण के बीच की विभेद की समस्त शीशों को तोड़ देना रहस्यपूर्ण योगसाधना की एक बड़ी उपलब्धि है। रहस्यमय अनुभव की अवस्था में हम पूर्ण के साथ एक हो जाते हैं और दोनों की एकराती अनुभव करते हैं। रहस्यवाद की यह मार्क्सवातिक और विजयी परम्परा है और सभी देशों तथा मत-मतान्तरों में पाई जाती है। हिन्दू धर्म, निमो-प्लेटोनिज्म (नव-प्लेटोवाद), गूफी मत, ईसाई रहस्यवाद और बिहमैनवाद— सभी में हम एक ही बात की पुनरावृत्ति पाते हैं जिसमें रहस्यपूर्ण अनुभवों के वर्णनों में एक सादृश्य एकराती पाई जाती है जो किसी भी आलोचक को सोचने के लिए मजबूर करती है और इस एकराती के कारण ही यह कहा जाता है कि रहस्यवादी साहित्य का न कोई जन्म-स्थान है और न जन्म-दिन। मनुष्य और ईश्वर की एकराती का हमारा प्रतिपादन करती हुई उनकी वाणी भाषा के जन्म से भी

१. थर्ट मैट्टेरान।

२. कनैरैन्स, VII १०। देखिए VII ३२ भी।

३. रट्टीकनुमन सिस्टम, III, ६२।

विश्व की मृष्टि, स्थिति और तम का कारण है, तात्त्विक मन के लिए सबसे बड़ा सम्भावना है। ईश्वर को एक आत्मा के रूप में देखना या एक व्यक्ति के रूप में देखना, दोनों में कोई तात्त्विक भेद नहीं है, केवल दृष्टिकोण का भेद है क्योंकि एक में हम उसे उस रूप में देखते हैं जिस रूप में वह है, और दूसरे में हम उसे उस रूप में देखते हैं जिस रूप में वह हमें प्रतीत होता है। जब हम उसके अनमूर्त और अव्यक्त रूप पर विचार करते हैं तो हम उसे पूर्ण ब्रह्म कहते हैं और जब हम उसके ज्ञान-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप पर विचार करते हैं तो हम उसे ईश्वर कहते हैं। यथाशं परम सत्ता व्यक्तिरूप और अव्यक्तित्वता की समस्त अवधारणाओं से परे है। हम उसे 'निरपेक्षपूर्ण' इसलिए कहते हैं कि हम उसकी किसी शब्द या परिभाषा में व्याख्या नहीं कर सकते और उसे 'ईश्वर' हम इसलिए कहते हैं क्योंकि हम उसे समस्त सत्ता का आधार और सक्षय समझते हैं। व्यक्तिरूप एक प्रतीक है और यदि हम उसके प्रतीकात्मक स्वरूप की उपेक्षा कर दें तो यह हो सकता है कि हम सत्य से परे हो जाएँ। जो लोग व्यक्तिरूप को विश्व का अन्तिम पदार्थ मानते हैं वे भी यह स्वीकार करते हैं कि ईश्वर विराट् है, रहस्यमय है, शक्तिशाली और अन्तिम सत्ता है।^१

* रील्लिन ने कहा है : 'ईश्वर अपने तात्त्विक रूप को गुप्त रखता है। वास्तव में उनका तात्त्विक रूप हमारे लिए ब्रह्म नहीं है। इसलिए हमें स्वयंसेवा से ही उससे अपने तात्त्विक रूप का ज्ञान उन्नी पर छोड़ देना चाहिए।' (इन्सटाटूट ऑफ़ दि क्रिश्चियन रिलिजन)।

एक बंगाली कवि का गीत है :

'मैंने वेद और वेदान्त, तन्त्र और मन्त्र ज्ञाने हैं किन्तु कहीं भी तुम्हें पूर्ण नहीं पाया।

'राम के रूप में तू धनुष उठाया है, श्याम के रूप में तू खड्ग धारण करता है।

'हे माता, हे जगन्माता, तू नर है या नारी? कौन कह सकता है? कौन तेरे रूप को जानता है ?

'नीलकण्ठ का मन तो इनेसा सन्तों के अष्ट के रूप में तुम्हें ध्याता है।' (इ० जे० धाममन और ए० एन० स्पेन्सर : 'बंगाली रिलिजस लीरिक्म,' ६.७८)।

एक आधुनिक कवि कहता है :

'कुछ लोग परमात्मा को ऊपर आकाश में खोजने हैं।

कुछ मानव मूर्ति के रूप में उसे पूजते हैं।

कुछ उसे जीवन और प्रेम की तरह विराट् आत्मा के रूप में चाहते हैं।

तेरे घर में हमें सबकुछ और उससे भी अधिक मिलना है।'—(जे० मैथेसन का कविता जो बुनकॉक ने अपना पुस्तक 'रिलिजन्स एण्ड इट्स न्यू टेस्टामेंट एक्सप्लेनेशन' (१९२८) में पृष्ठ २७८ पर उद्धृत की है।

हमारी पौराणिक कथाएँ और आलम्बारिक वर्णन 'उमके माय ग्रन्थाय करने हैं, क्योंकि वह रहस्यपूर्ण है' और आध्यात्मिक ऋषि इसे जानते हैं। केवल उनके बुद्धिजीवी अनुयायी ही इसकी उपेक्षा करने हैं।

दार्शनिक विचार के इतिहास में हमें आध्यात्मिक अनुभव की विभिन्न व्याख्याएँ मिलती हैं। उदाहरण के लिए बुद्ध का कहना है कि वह एक यथार्थ सत्ता है जिसमें हमें थड़ा के साथ स्वीकार करना चाहिए अस्तु का कहना है कि वह मयार को प्रथम गति देन वाला है किन्तु स्वयं उसे किसी ने गति नहीं दी है, उसकी सर्वोच्च पूर्णता प्रज्ञाण्ड को उसी प्रकार अपनी ओर आकृष्ट करनी है, जैसे प्रेमपान का मोन्दर्य प्रेमी को आकृष्ट करना है, 'स्पिनोज़ा की दृष्टि में ईश्वर ऐसी मत्ता है जिसमें अधिक सन कोई नहीं है, जिससे हमें बढ़ने में किसी फल की आकांक्षा किये बिना प्रेम करना है, यह एक वैयक्तिक ईश्वर है जिसमें आवेग और नवेम हैं, वह एक नैतिक ईश्वर है जो मनुष्यों का धर्म और उच्चतम लक्ष्य है, वह एक सामंती ढंग का ईश्वर है जो हमें यह विनय करता है कि हम उसे उसके महान् लक्ष्य की पूर्ति में सहायता दें। एकेश्वरवादियों का विश्वास है कि अनेकेश्वरवादियों के देवता यदि सच्चे ईश्वर के पौराणिक कथात्मक रूप नहीं हैं तो प्रतीकात्मक रूप अवश्य हैं, किन्तु वे यह मानने को तैयार नहीं हैं कि उनका अपना ईश्वर भी मूल रूप में एक प्रतीक है। समस्त धर्म प्रतीकात्मक हैं और प्रतीकवाद धर्म में तभी निकलता है जबकि स्वयं धर्म ही नष्ट हो जाता है। ईश्वर एक प्रतीक है जिसके द्वारा धर्म परम मत्ता को मूर्त करता है। दार्शनिक लोग परम सत्ता और ईश्वर को लेकर भगड सकने हैं और यह कह सकते हैं कि जिस पवित्र ईश्वर की पूजा की जाती है वह तर्क द्वारा माध्यपूर्ण मत्ता से भिन्न है। किन्तु धार्मिक चेतना दोनों को एक ही समझती है।^१

७. एक विश्व :

आध्यात्मिक सत्ता की यथार्थता, जिसकी विभिन्न रूपों में व्याख्या की जाती है, और मनुष्य की अन्तरतम आत्मा के साथ उसकी समद्रव्यता के प्रत्ययों के साथ-साथ हमें समस्त प्रज्ञाण्ड के एकत्व का भी प्रत्यय होता है। हम एक परम

१. मैथिलिचन्द्र, पृ० ७।

२. तुलना काजिः : टॉमस आ क्विन्स : 'जिसे नित्य और शास्त्र वाणी सुनाई देना है, वह माना विचारों और मनो की भिन्नता से मुक्त हो जाता है।'

आत्मा को अपने ऊपर एक छोर से दूसरे छोर तक व्याप्त देखते हैं। पृथ्वी और आकाश, ईश्वर और प्राणी सब सहना हमारे लिए आश्चर्यजनक और विस्मयकारी हो उठते हैं, क्योंकि हमारी आँखें खुल जाती हैं और वे उस एक परम सत्ता की उपस्थिति को उद्घोषित करने हैं। विश्व आत्मा से सजीव, अग्नि से प्रदीप्त और प्रकाश में आलोकित दीख पड़ता है। उपनिषद् में कहा गया है : 'जब सब कुछ आत्मस्वरूप हो जाता है तब कौन जाना है और कौन ज्ञेय है? उस परम आत्मा में व्यतिरिक्त नहीं हुआ जा सकता। वह ऊपर-नीचे, आगे-पीछे और दाएँ-बाएँ हर तरफ है।' एकहाट में कहा है : 'उद्बुद्ध आत्मा एक नेत्र के समान है जिसे सूर्य को देखने के बाद हर जगह सूर्य-ही-सूर्य दीखता है।' जॉर्ज फॉक्स ने कहा है कि 'ब्रह्माण्ड की परम सत्ता में ही नव चीजों को देखना सीखो।' ईश्वर सर्वत्र है—मानवीय इतिहास के विध्वंस्य भाग में भी, विश्व की महान् विपत्ति और अन्याय में भी और दुःख और कष्ट में भी। जब हम ऐक्य और साम्य अनुभव करते हैं तो वह अनन्य और वैषम्य अवास्तविक प्रतीत होता है, जिससे हम परिचित हैं।

प्रश्न उठता है कि यदि ब्रह्माण्ड तन्त्रित आत्मस्वरूप है तो वह हमें अनात्म-स्वरूप क्यों भासता है? यदि आध्यात्मिक अनुभव हमें ब्रह्माण्ड के ऐक्य और ह्रस्वता की आनन्दपूर्ण अनुभूति कराना है तो ससार में हमें यह विद्वेष, वैषम्य और फूट क्यों नजर आती है? विज्ञान और सामान्य बुद्धि की दुनिया आत्मा की मुक्ति की भावना से बिल्कुल जुदा चीज प्रतीत होती है। यह वास्तविकता है या भ्रम? जो लोग कलवाद और व्यावहारिकता की दृष्टि से सोचते हैं उनकी दृष्टि में यह व्यावहारिक जगत् वास्तविक है, वे आध्यात्मिक अनुभूति को स्वप्न मानते हैं, इस प्रकार उनकी दृष्टि में दोनों के बीच में बहुत चौड़ी खाई है। जो लोग उनमें कुछ अधिक सावधान हैं वे प्रतीयमान जगत् को अविद्या अर्थात् मानवीय ज्ञान की अपूर्णता का परिणाम समझते हैं। मानवीय मन स्वभावतः बौद्धिक दृष्टिकोण से विश्व को एक समग्र आत्मिक अवयवी के रूप में कल्पित करने का प्रयत्न करता है। बुद्धि की दृष्टि में विश्व की एकता एक स्वतः सिद्ध सत्य है, विश्वास की चीज है। भावना की दृष्टि में वह एक अनुभूत वास्तविकता है। वह समझती है कि ससार की प्रकृति ही एकता की है और हमें उसका आधिक और क्षणिक पूर्वाभास हो चुका है, और यदि हम यह याद रखें कि

सामान्य अनुभव का जगत् पूर्ण विश्व का एक दुर्बल प्रतिरूप है, प्रकाश और अन्धकार का एक मिश्रण है और विशुद्ध प्रत्यय का एक अपूर्ण भौतिक रूप में प्रतिबिम्ब है, तो हम एकता और सहस्वरणा को और भी मुदृढ़ बना सकते हैं। जो तक यह सिद्ध करता है कि चूंकि 'एक' ही 'मन' है, इसलिए 'अनेक' केवल 'माया' है, वह गलत और अपूर्ण है और इस मध्य तक के अपाकरण के लिए सही दृष्टिकोण यह है कि एक अपने-आपको 'अनेक' में व्यक्त करता है।

८. आत्मज्ञान और उसका मार्ग :

यदि आत्मा और ईश्वर के इस तादात्म्य और सम्बन्ध के बावजूद ईश्वर बहुत दूर प्रतीत होता है तो उसका कारण सिर्फ यह है कि आत्मा अनात्मा में डूबी रहती है और आत्मज्ञान की प्राप्ति में कठिनाई अनुभव करती है। लंघे (विस्मृति) के जलाशय का पानी पीकर मनुष्य यह भूल गया है कि उसका जन्म मूलतः स्वर्ग में हुआ था। वह स्वर्ग में निवासित है और देह-रूपी मग्न बस्त्र पहनकर पृथ्वी पर रह रहा है। जो कुछ हमारी प्रकृति के विरुद्ध और बाह्य है उसे हमें उतार फेंकना और अपने स्वरूप को पहचानना, अपने अन्तर में विद्यमान आत्मा को खोजना है। अपनी आत्मा को ब्रह्म की सत्ता में अलग समझना पतन है, मूल पाप है, अविद्या है। आत्मज्ञान में बड़ी बाधा व्यक्तिगत इच्छा से जन्य काम, मोक्ष आदि शत्रु हैं और उन पर विजय अपनी स्वायत्तपूर्ण इच्छा को अव्यक्त विराट् ब्रह्माण्ड की इच्छा में विलीन कर प्राप्त की जा सकती है। धर्म का प्रयत्न मनुष्य और ईश्वर के, जीव और परमात्मा के बीच के विभेद को समाप्त कर एकता की विस्मृत भावना को पुनः पैदा करना है। यह प्रयत्न आत्म-ज्ञान की दिशा में क्रमिक प्रगति है, प्रत्यक्ष अनुभूतिक ग्रहण को उठाकर अप्रत्यक्ष जगत् में पहुँचाना और मन का विराट् मन के साथ अव्यवहित सम्बन्ध कर पूर्णता की स्थिति में ले जाना है। इसके लिए कठोर नैतिक अनुशासन पर बल दिया जाता है। आध्यात्मिक सत्य का बोध द्रष्टा के आत्मा के गुण पर निर्भर है^१ और इस गुण को तभी समृद्ध बनाया जा सकता है जबकि प्रार्थना और ध्यान के द्वारा बुद्धि, भावना और इच्छा का सुस्कार किया जाए। कोई भी व्यक्ति स्वयं सत्य हुए बिना सत्य को नहीं जान सकता। उसके लिए आन्तरिक

१. 'यह वह गुरु के प्रकाश को अनादित करता ॥ तो वह उन इन्द्रिय पर निर्भर होता है जो उसे देखते हैं।' (श्लोक)

पवित्रता की आवश्यकता है जो आत्मसयम और आत्मोत्सर्ग से ही प्राप्त की जा सकती है। 'जो दुश्चरित्र से अविरत नहीं हुआ, जिसका मन और इन्द्रियाँ अज्ञान हैं, जिसका चित्त असमाहित है वह प्रज्ञान के द्वारा उसे प्राप्त नहीं कर सकता।' ^१ आत्मा अपने वास्तविक स्वरूप को भूल जाती है, यदि वह अपने-आपको ससार के घटनाचक्र का ही एक अंग समझ ले और उसकी धाराओं और चक्रवातों में फँस जाए। हिन्दू विचारक और दार्शनिक हमें यह शिक्षा देते हैं कि जीवन के समस्त निश्चित रूपों से, चाहे वे आन्तरिक हो या बाह्य, अपने ऐन्द्रियिक ज्ञान के इम्प्रेशनों और भावनाओं से, विचारों और कामनाओं से अपावृत होकर अपने आपको पवित्र शान्त आत्मा में निमग्नित कर दो जिससे हमारे वर्तमान जीवन की विशुद्ध धारा निकलती है। ^२ विश्वव्यापी जीवन के स्रोत के साथ आन्तरिक सम्बन्ध स्थापित करने का यही उपाय है। बुद्ध ने इसके लिए अष्टांग मार्ग का उपदेश किया है और बताया है कि अपवित्र मन और अपवित्र बुद्धि वाले लोग आध्यात्मिक अनुभव के राज्य में प्रवेश नहीं कर सकते। आभ्यन्तर जीवन का संस्कार केवल प्राच्य मन की एक सनक ही नहीं है। हर महान् धर्म हमें ससार से विरक्त होकर एकाकी होने का उपदेश करता है और आध्यात्मिक परिवेश के सजीव सम्पर्क में आने के लिए सहायता देने को एक कठोर अनुशासन का विधान करता है। औरफियस और पैरामीरस के अनुयायियों ने श्रुति के द्वारा मनुष्य की आत्मा को उसके मूल स्वरूप में प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न किया। ध्यानमय जीवन को सामान्य व्यावहारिक जीवन से अलग करके ग्रीक लोग यही कहना चाहते हैं कि समस्त वस्तुओं से अधिक पूर्ण सत्ता को वही लोग पा सकते हैं जिनकी आध्यात्मिक शक्तियाँ पूर्णतः विकसित हैं। ^३ ह्वाइटहेड के अनुसार 'धर्म उस हद तक मनुष्य के आभ्यन्तर जीवन की

१. कठोपनिषद्. १.२.२४।

२. तुलना कीजिए : कठोपनिषद् : 'परावी तानि व्यवृणुत स्वयम्भूरसमात् पराद् पश्यति नांतरात्मन्। करिचद्वरिः प्रत्यगात्मानमैतयावृत्तं चतुरमुत्तमिच्छन्।' (४.१)। 'जो मन दिव्य आत्मा को देखता है वह दैहिक सचेतनाओं के साथ सम्बन्ध से पूर्णतः मुक्त होना चाहिये, चाहे वह मुक्ति मृत्यु के द्वारा हो, चाहे ध्यान और समाधि से।' (रॉबर्ट की 'दि मिय्स ऑफ प्लेयो' (१९०५), में पृष्ठ ४२२ पर जोरिस की पुस्तक 'रीजन एण्ड रिलिजन' (१९८६) से उद्धृत)।

३. वाइविल के इस कथन की कि 'सूर्यास्त के लगभग अब्राहम को गहरी नींद आ गई' व्याख्या करते हुए फिलो ने कहा है : 'यह कथन इस बात का वर्णन करता है कि जो मनुष्य

बना और सिद्धान्त है, जिस दृष्ट तक कि वह स्वयं मनुष्य पर या उसकी प्रवृत्ति के स्वामी तत्त्व पर निर्भर है।^१ धार्मिक सिद्धान्तों पर विश्वास, भक्ति और पूजने हमारा जीवन अज्ञात मत्ता के प्रति उद्बुद्ध ही जाता है। भक्ति ईश्वर की आराधना से उतनी नहीं मिलती जितनी अपने-आपका कायापलट करने और बड़े आत्ममय में एक विशेष गुण और आवेशों की सहस्वरता प्राप्त करने से मिलती है। इसका प्रयत्न बहुत कठिन है और महंगा पड़ता है। प्रायश्चित्त और दान-दक्षिणा के द्वारा पापों में भक्ति पाने की चतुराईयों में, यज्ञ-याग के ऋजु पथ से या अपने-आपको बाहरी दुनिया की नज़र से अलग रखने से काम नहीं चल सकता। यदि लक्ष्य को प्राप्त करना है तो आत्मा को उधाड़कर रख देना होगा।

ध्यान आत्मज्ञान का उपाय है। इसमें हम हम अपने मन को अन्तर्मुख करते हैं और अपने सृजन-केन्द्र के साथ सम्पर्क साधते हैं। मन को जानने के लिए हमें केवल अपनी सतह को चौड़ा ही नहीं बनाना, उसे गहरा भी करना है। अपनी आत्माओं का गहन रूपान्तरण करने के लिए मौन और शान्ति आवश्यक हैं और

समाविष्टता हो जाता है, जो ईश्वर के साथ सम्पर्क साध लेता है, उसकी मानसिक दशा बसा होती है। पवित्र धर्मग्रन्थ इस बात की पुष्टि करता है कि ईश्वरीय आदेश हर धर्मात्मा और पुण्यत्मा व्यक्ति को प्राप्त हो सकते हैं, क्योंकि ईश्वरीय आदेश पाने वाला पैगम्बर अपनी कोई बात नहीं कहता, उसके हर शब्द में दूसरे की आवाज़ होती है। किसी अधार्मिक व्यक्ति का ईश्वर के विज्ञान की व्याख्या करना न्यायसंगत नहीं हो सकता, इसीलिए किसी पापी व्यक्ति को ईश्वरीय ज्ञान और इल्हाम नहीं होता। पैगम्बरों का सम्बन्ध केवल मनोपा लोभों से हा होता है, क्योंकि मनोपा व्यक्ति ही ईश्वर का वाद्य है जिसे वह अदृश्य और अश्रव्य रूप में बनाता है।^२ (एडविन बेवन की पुस्तक 'सिविलिस एण्ड सीयर्स' (१९२८) में पृष्ठ १८८ पर उद्धृत)। प्लेटिनस का एक प्रसिद्ध अंश इस प्रकार है : 'अन्तर जब मैं शरीर की निद्रा से जागता हूँ और अपने-आपको जानने की स्थिति में होता हूँ और वायु समार से आवृत्त होकर अन्तर्मुख हो जाता हूँ तब मैं एक विमयकारी सौन्दर्य के दर्शन करता हूँ। तब मैं यह समझता हूँ कि मेरा सम्बन्ध एक अधिक ऊँचे और अधिक बेहतर जगत् से है और मैं अपने अन्तर में एक अधिक मध्य जीवन को विकसित करने और ईश्वर के साथ एकाकार होने का प्रयत्न करता हूँ। और इससे मुझे अपनी जीवन की ऊर्जा प्राप्त होती है कि मैं भौतिक समार से ऊपर उठ जाता हूँ।' (रुफ़िन जोन्स का पुस्तक 'न्यू स्टार्ट इन मिस्टिकल रिजिजन' में पृष्ठ ४३-४४ पर उद्धृत)

१. रिजिजन इन दि मैकिंग (१९२६), पृष्ठ ६।

इस युग में वे बहुत आसान नहीं हैं। अनुशासन और दमन से हमें अपनी चेतना का सर्वोच्च सत्ता के साथ सम्पर्क साधने में सहायता मिलेगी। तप का अर्थ है निरन्तर ईश्वर में वास करना और एक नया रूपान्तरित जीवन प्राप्त करना। इसका अर्थ समस्त बिखरी हुई अजाओं को, बौद्धिक शक्तियों को, हृदय की भावनाओं को, प्राण की कामनाओं को, बल्कि स्वयं अपनी भौतिक सत्ता को समेटना और उन सबको सर्वोच्च लक्ष्य पर केन्द्रित करना है।^१ यह प्रक्रिया कितनी द्रुत गति से होती है, यह ईश्वर के लिए आकाक्षा की उत्कटता और मन के उरसाह पर निर्भर है।

संसार में कोई भी आदमी कभी भी जीवन-भर आध्यात्मिक सन्तुलन और साम्यावस्था नहीं रख सका। जिस ईसा ने यह कहा था कि यदि लोगो को उस ईश्वर के पुत्र बनना है, जो अच्छे और बुरे सभी मनुष्यों पर अपने सूर्य को चमकाता है, जो न्यायी और अन्यायी सभी पर वर्षा करता है, उसी ईसा ने एक दिन अजीर के पेड़ को शाप दिया था और व्यापारियों को मन्दिर से खदेड़ा था। हम सभी के जीवन में ऐसे क्षण आते हैं, जैसा कि ईसा के जीवन में गेथ्समेन में आया था, जब हम अपने सामने उपस्थित कठिन अग्नि-परीक्षाओं से घबरा उठते हैं और उनसे बचने के लिए ईश्वर से प्रार्थन करते हैं, और फिर से उस अनासक्त स्थिति में लौटने के लिए, जब हम यह कह सकें कि 'ईश्वर तेरी इच्छा पूर्ण हो' बड़ी साधना की आवश्यकता होती है। असहिष्णु और शत्रुतापूर्ण संसार के सम्मुख मानसिक सन्तुलन कायम रख सकना कोई आसान काम नहीं है। यह सभी सम्भव है जब हम निरन्तर अपनी आन्तरिक गहराइयों में लौटते रह सकें और मन को इतना निष्काम और अनासक्त बना लें कि न कोई सुख उसे लुभा सके और न दुःख उसे अभिभूत कर सके।

रहस्यवादी लोग 'होने' पर अधिक बल देते हैं 'करने' पर नहीं। उनके जीवन में क्षुद्रता, तुच्छता और असहिष्णुता नहीं होती, इसलिए यह सम्भव है कि वे एक निपेधात्मक आत्मानुभूति और निष्क्रियता को अधिक बढ़ा-चढ़ाकर बताते हों। अपने अधिकारों के लिए लड़ने के बजाय उनका भुत्ताव उन्हें छोड़ देने की ओर अधिक होता है, किन्तु उनकी यह नम्रता, भय या कायरता का परिणाम नहीं होती, बल्कि साहस और शक्ति का परिणाम होती है। किन्तु तपस्या के अन्तर

१. एक सूची धार्मिक संस्कृति शरीर को भी इस ढंग से परिष्कृत कर देगी कि उससे शरीर में एक गति आएगी, सन्तुलन पैदा होगा और सौन्दर्य और बल उत्पन्न होगा।

मे आध्यात्मिक आनन्दानुभूति की एक ज्वाला होती है, जो धर्म का सार है। वैराग्य या कम-मन्याम ही एकमात्र धार्मिक परम्परा नहीं है, बल्कि कर्मयोग, जीवन में भाग लेना और उसमें आनन्द का, उपभोग भी धर्म के अंग हैं। ईश उपनिषद् में कहा गया कि न्यागकर भोग करो। यह त्याग द्वारा भोग विश्व को गहराई में किन्तु निष्काम होकर स्वीकार करना है और यह आनन्दपूर्ण अनुभूति है कि मसार के किसी भी अंश का पूर्णतः त्याग नहीं किया जा सकता। हम मसार का परित्याग इसलिए करते हैं ताकि उसके एकत्व के ज्ञान के माय फिर उसमें लौट सके और यह ज्ञान हमारा सम्बल हो।

६. प्रबुद्ध व्यक्ति का जीवन :

जिस क्षण मनुष्य को अन्तर्ज्ञान होना है, उसका जीवन दूसरा ही हो जाता है। एकत्व का अनुभव परिवर्तन की प्रक्रिया का प्रारम्भ होता है। आत्मा ने उसे (परम को) देख लिया है इसलिए मन को हमारे मारे अस्तित्व का नियन्त्रण करना चाहिए, जिस मय्य को हमने मत्स्य समझा है वह हमारी देह में हमारे अपने भीतर बिध जाना चाहिए। अन्तर्ज्ञान के क्षण में हमने जिस नये एकत्व की भाँकी ली है, उसे यदि पाना है तो पुरानी आदतों का परित्याग करना होगा। उदाहरण के लिए मुकरात के जीवन में परिवर्तन उस समय प्रारम्भ होता है जब उसे पोटिडा (४३१ ई० पू०) में परम सत्ता का आध्यात्मिक अनुभव होता है और जबकि कहा जाता है वह चौबीस घंटे तक समाधिस्थ रहता है। उसके बाद उसने अपने साथी नागरिकों को उपदेश देने में ही अपना मारा जीवन अर्पित कर दिया। 'एरोलोबी' में प्लेटो मुकरात से कहलाता है कि यह कार्य ईश्वर ने ही उसे सौंपा है और वह उसकी उपेक्षा नहीं कर सकता चाहे उसे प्राण भी त्यागने पड़े, और उसने त्यागे भी। ईश्वर की पुकार को ऐसा व्यक्ति स्वीकार नहीं कर सकता जिसकी आत्मा अपने टिकाने पर नहीं पहुँच गई, जिसके संघर्ष, भेद और वैषम्य दूर नहीं हो गए। देह, मन और आत्मा में कोई मघर्ष नहीं हो सकती। हमारी प्रकृति की विभिन्न दिशाओं में साम्य शान्ति के लिए आवश्यक है और उनका परस्पर सामंजस्य पूर्णता के लिए। किसी भी एक दिशा का दमन आत्म-पूर्णता में व्याघात पैदा कर देता है। जो लोग यथार्थ सत्ता के अप्रत्यक्ष पहलू पर उचित से अधिक बल देने हैं उनमें वैराग्य सीमा का अतिक्रमण कर जाता है। यदि यथार्थ सत्ता उस पार है, दूसरे लोक में है और यह ससार केवल आभास-मात्र

है, माया-भर है तो उस यथार्थ सत्ता को वही पा सकते हैं जो देश और काल की सीमा में बंधे इहलोक से मुँह मोड़ ले। रहस्यवादी को ऐहिक और पारलौकिक में कोई विरोध स्वीकार्य नहीं है। उसका कहना है कि किसी भी वस्तु को ठुकराया नहीं जा सकता, हर वस्तु को ग्रहण कर ऊँचा उठाना है। जो पूर्णता हमारा लक्ष्य है वह मनुष्य की पूर्णता नहीं है, ऐसी प्रकृति की पूर्णता नहीं है जिसका मस्तिष्क अनुर्वर और हृदय-स्रोत शुष्क है। आध्यात्मिक तत्त्व कोई ऐसी पृथक् वस्तु नहीं है जिसकी शेष जीवन से असंग कर रक्षा करती है, बल्कि वह एक ऐसा तत्त्व है जो मनुष्य के सारे जीवन में व्याप्त है और उसे परिष्कृत करता है। वह हमारी आन्तरिक सत्ता के सभी भागों को शुद्ध करता है और आत्मा का एक नया जन्म होता है, हमारी निष्ठाओं की पूर्ति होती है और हमारे व्यक्तित्व का पुनर्निर्माण होता है। जीवन में अमरता आती है और मनुष्य का सारा व्यक्तित्व अधिक गहन हो जाता है। अपने और ब्रह्माण्ड के बीच एकत्व अनुभव कर, आत्मा में लौन रहने वाला व्यक्ति एक पृथक् और आत्मकेन्द्रित व्यक्ति नहीं रहता, बल्कि वह विश्व-व्यापी आत्मा का वाहन बन जाता है। वह ससार में विद्यमान बुराई की ओर से, जो बिलकुल स्पष्ट नज़र आती है, आँखें नहीं मूँदता, हालाँकि उसका यह विश्वास अचल रहता है कि मनुष्य की अन्तरात्मा प्रकृत्या अच्छी ही है। जीवन के प्रति उसकी दृष्टि इतनी स्पष्ट और पूर्ण होती है कि वह आत्मा की आँख से सूर्य को निहारता हुआ अन्धकार-भरे दिन व्यतीत कर देता है। अपनी अन्तर की आत्मा से वह जो मूर्ति देखता है उसे जीवन के कपड़े में बुन देने के लिए वह सघर्ष करता है। वह अपने-आपको ससार पर छोड़ देता है और इस विश्वास के साथ उसके उद्धार का प्रयत्न करता है कि वह उसके स्वप्न का समर्थन करेगा। उसका जीवन दुःख और कष्ट की आग में जलता रहता है। वह ऐसे मन से, जो शान्ति और आनन्द से भरा है, ऐसे आनन्द से जो कर्म की समुचित पूर्ति का चिन्ह है, जो प्रकृति की इस बात की मुहर है कि जीवन की दिशा सही और सुरक्षित है, जीवन के सफ़रों का सामना करता है।^१ ईश्वर विश्वासी आत्माओं के लिए त्याग आसान

१. बैननी का कहना है : 'इस विश्वास से हम मन को समस्त बेचैनी से, छत आत्मा की पीड़ा से, असन्तोष और हृदय के भय और दुःख से, स्मरण की और हमारी अपना दोनों की अवर्णनीय उदात्ता और शकाव से, जिनमें हम इतने वर्षों तक पीड़ित रहे हैं, मुक्त हो जाते हैं, स्मरण उस समय जबकि हम विश्व की दौड़ भाग से, अलग शान्ति चिन्तन में डूबे रहते हैं। (अर्नेस्ट अर्पील डु मेन ऑफ़ रीजन एण्ड रिलिजन)

और स्वाभाविक हो जाता है। वे काँटों पर भी ऐसे आराम से चलते हैं जैसे हवा पर चल रहे हों और उनके मन में आत्म-विश्वास की शान्ति बनी रहती है। वे महान् आशावादी होने हैं और आत्मा की शक्तियों में उनका विश्वास अगाध होता है। निराशावादिता उनकी दृष्टि में हृदय की वेवफाई होती है, उनके अन्दर विद्यमान प्रकाश के साथ धोखा होती है।

ये आत्माएँ बहुत बिरली और अमूल्य होंगी हैं, पूर्ण आत्मा की भावना में भरी होंगी हैं और यह कहा जा सकता है कि वे विश्व की चेतना से युक्त होती हैं। उन्हें समस्त सन्-वश्यों में अपनी आत्मा के और अपनी आत्मा में समस्त विषय के दर्शन होते हैं। एक हिन्दू सन्त का कहना है, 'तीनों लोक मेरा घर हैं।' मार्कम ओरेलियम ने एक स्थान पर कहा है, 'कवि का कहना है "प्यारा एथेन्स नगर" किन्तु हे मेरी आत्मा क्या तू उसे "प्यारा ईश्वर का नगर" नहीं कहेगी?' जो लोग दृष्टि की यह व्यापक अव्यक्तता विरुद्ध कर लेते हैं, वे ब्रह्माण्ड की योजना को आगे बढ़ाने में, परमपिता की इच्छा पूर्ण करने में आनन्द अनुभव करते हैं। उनके मन में समस्त मानवता के प्रति प्रेम और मैत्री की भावना भरी रहती है। अहिंसा या प्रेम उनका मुख्य धर्म हो जाता है। संहृत के एक कवि ने कहा है, 'अयं निजः परो वेति गणना लघुचेतसा। उदारहृदयानां तु बभूवुर्ध्व कुटुम्बकम्', अर्थात् यह अपना है और यह पराया, यह दृष्टि संकीर्ण-हृदय व्यक्तियों में रहती है, उदार हृदय वाले व्यक्तियों के लिए तो सारी पृथ्वी ही अपना कुटुम्ब होती है। आध्यात्मिक राज्य में अपनी विशिष्ट अस्तित्व-पद्धति के कारण हरेक की एक निश्चित जगह है। किसी भी व्यक्ति का, चाहे वह कितना ही गुणी हो, दूसरी में आगे और पहले जगह का दावा नहीं हो सकता। मूल्य और महत्व का निर्णय इस बात में होता है कि किसी वस्तु के अर्थ और शब्द में कितना सामंजस्य है। यहाँ तक कि हमारे शत्रु भी धृष्टा और लफारत के पात्र नहीं हैं, क्योंकि वे नैतिक व्यक्ति हैं। हमें अपने शत्रुओं से भी अपनी ही भाँति प्यार करने के लिए उपदेश दिया जाता है, किन्तु इस नियम का जितना सम्मान हम मौलिक करते हैं उतना व्यवहार में नहीं करते। लेकिन जो लोग ईश्वर की आत्मा में वाम करने हैं, उनके अस्तित्व का यह स्थायी नियम हो जाता है। उन्हें अपनी आत्मा के भीतर एक निगूढ़ एकता का स्थायी ज्ञान होता है जो विश्व-प्रेम का आधार है, वह प्रेम जिसमें धैर्य होता है और सभी वस्तुओं को सहन करने की शक्ति होती है, जो अहंकार और निष्ठुरता को निर्मूल करता है, जो

बुरो को बुराई से रोकता और पापियों का हृदय-परिवर्तन करता है। वह उस समय भी बना रहता है जब रात अधियारी हो जाती है, जब तारे छिप जाते हैं और जब मनुष्य सब ओर से परित्यक्त हो जाता है। यह ऐसा प्रेम है, जो फल की, बदले की चाह नहीं करता, जो स्वयं अपना कारण है। सन्त लोग इसलिए प्रेम करते हैं क्योंकि वे उसके बिना रह नहीं सकते। उनके लिए प्रेम न करना अजीब होगा। बुद्ध का विद्व-प्रेम इतना व्यापक है कि वह छोटे-से-छोटे प्राणी को भी अपने श्रम में भर लेता है। प्लेटो ने 'त्रिटो' में कहा है: 'जब कोई हमें चोट पहुँचाए तो हमें उसे बदले में चोट नहीं पहुँचानी चाहिए, जैसा कि बहुत से लोग सोचते हैं, क्योंकि हमें किसी को भी चोट नहीं पहुँचानी चाहिए।' ईसा की दृष्टि में सहिष्णुता और क्षमा ही पुण्य और धर्म के मार्ग हैं। 'गॉस्पल ऑफ नजरीन्स' में ईसा का यह वचन आता है, 'तब तक प्रमत्त मत होओ जब तक तुम अपने भाई को प्रेम की नजर से न देखो।' जो लोग ईश्वर में मगन रहने हैं वे बड़े-से-बड़े पापी के लिए भी द्वार बन्द नहीं करते और कभी यह विश्वास नहीं करते कि विश्व में कहीं भी ऐसा कोई द्वार है, जिस पर यह लिखा हो, 'जो इस द्वार के भीतर प्रवेश करता है, वह सब आशाओं को पीछे छोड़ आए।' यदि परम आत्मा ही समस्त सत्ता का केन्द्र है तो किसी के भी साथ धोखा नहीं किया जा सकता।^१ बड़ा पाप मानवीय आत्मा की अन्तर्निहित शक्तियों में अविश्वास का

१. मार्क्स ओरेलियस का कहना है: 'जब क्रोध आये तब इस बात का हमेशा ध्यान रखो कि क्रोध साहम का दूसरा रूप नहीं है, बल्कि नम्रता व भद्रता में केवल अधिक मानवीय गुण हैं, वरन् अधिक साहमपूर्ण भी है और जिसमें ये गुण हैं वही अधिक बलवान, साहसी और शक्तिशाली होता है, न कि क्रोध और अम-तुष्ट व्यक्ति। कारण, सहिष्णुता निष्पत्ता के उतना ही निवृत्त है जितना कि शक्ति, और जैसे व्यथा कमजोरी की निशानी है वैसे ही क्रोध भी। क्योंकि उनके शिकार व्यक्तिता को चोट पहुँचाते हैं और उनकी मौत हो जाती है।' (जान ऑक्मन द्वारा किया गया 'मैटिटशन्स' का अंग्रेजी अनुवाद (१९०६) XI. १२; पृष्ठ ६-११, ७७-७८)। इस पुस्तक में यह भी कहा गया है: 'देवताओं को, जो अमर होने हैं, इस बात का अफसोस नहीं होता कि उन्हें अनन्त काल तक दुष्टों को मराना पड़ेगा, जिनका दुष्टता बहुत बर्ण है और जिनकी सख्या भी बहुत बड़ी है। नहीं, बल्कि वे उन्हें हजारों तरह से सहायता देते हैं। तब क्या तू, जिम्मा जीवन हम जन्म तक हाँ माँगते हैं, पापियों से परेशान हो जायगा? और वह भा तब जब कि तू रायें भी उन्हीं में से एक है।'।

२. आगस्टाइन कहता है: 'मैंने अपनी अन्तरतम आत्मा में प्रवेश किया और अपने प्रकाश और अपनी आत्मा से भी परे मैंने एक अपरिवर्नीय नित्य प्रकाश देखा। जो साथ को

पाप है। अच्छे जीवन का मार है अपने-आपको जानना और अपने प्रति झूठा न होना। इसका अर्थ यह नहीं है कि अपने विचार अपने पड़ोसियों पर थोपे जाएं। प्रेम का अर्थ है प्रतिरोध न करना। हमें मघपों पर शक्ति में नहीं प्रेम से विजय पानी है। आदर्श के नाम पर बुराई का निरन्तर प्रतिरोध करने रहने के बजाय, हमें उसके अत्याचार को प्रेम में महना होगा। पड़ोसी के प्रति प्रेम का अर्थ है बुराई के प्रति सहिष्णुता।

जिन लोगों ने उस परम सत्ता की भाँकी पाई है वे यह अनुभव करने हैं कि जब तक उमर दिग्दर्शन उन्हें प्राप्त होता रहेगा तब तक वे कोई भूल नहीं कर सकते। वे स्वराट है, अपने निज के राजा और स्वामी हैं। उनका जीवन एक मृतः मूर्त विराम है, वह रोजमर्रा के जीवन की लीक पर नहीं चलता। वह सप्राण होता है, मन्वन् नहीं। नैतिक भावना उनके लिए बाह्य नहीं होती, उनकी आत्मा की गहराइयों में बद्धमूल होनी है। इसलिए वे ऐसे काम भी करते हैं जिनमें दूसरे दृष्टतदार लोग धारपाते या चकराते हैं। वे व्यवहार के नपे-तुले पैमानों की चिन्ता नहीं करते। जिस तरह ऐसे विश्वासों को घुपचाप स्वीकार कर लेने में, जिन्हें हम वास्तव में नहीं मानने, बौद्धिक ईमानदारी का हनन होता है, उसी तरह यदि हम समाज के ऐसे आदेशों की, जिन्हें हमारी आत्मा स्वीकार नहीं करती, लीक पर चलने रहें तो हमारी आत्मा का हनन होता है। बुद्ध ने कट्टर परम्पराओं के मुकाबले श्वकिंगन सत्य को, वर्ग-विभाजन के मुकाबले में सामाजिक भावना को, बाह्य आचार के मुकाबले आन्तरिक भावना को प्रतिष्ठित किया था। यही बात मुकरात, ईसा और अन्य ऐसे महापुरुषों के बारे में है, जिन्होंने गतिशील और सक्रिय दृष्टि पाई है।

स्वभावतः ऋषि लोग कट्टर मकीर्णता से मुक्त होते हैं और उदार सहिष्णुता की भावना में साँस लेते हैं। वे उन सबका स्वागत करते हैं जो ऐसे ईश्वर की पूजा करते हैं जो किसी एक जगह प्रकट नहीं हुआ, बल्कि घट-घटवासी है और जो विश्व की विविधता को सोहार्द और सहानुभूति से ग्रहण करते हैं। हुतात्मा जम्बिन ने अशोक के इस वचन का समर्थन किया है 'सभी

जानना है वह जानना है कि वह प्रकारा क्या है और जो उसे जानता है वह अन्य समाज को जानता है। नृप्रेम है। और मैंने देखा है कि नृहर चीज को अच्छा बनाता है और नरे लिए कोई चीज बुरी नहीं है।' (कौटिल्य, VII. १०)।

उपदेष्टाओं द्वारा नहीं गई सभी सत्य बात हमारे लिए स्वीकार्य हैं ।^१ ये सभी आत्मा के उस सर्व-समन्वयी धर्म के सदस्य हैं, जिसमें उन सबका समावेश है जिनका कोई भी धर्म है, जिसमें वे सब लोग आ जाते हैं जो यह मानते हैं कि संसार में एक ऐसा सत्य है जिसके पक्ष में और एक ऐसी बुराई है जिसके विरोध में सघर्ष किया जाना चाहिए । धार्मिक कट्टरता या असहिष्णुता यह प्रयत्न करती है कि संसार में सबके लिए एक ही धर्म का विधान कर दिया जाए और वह यह समझती है कि उसके धर्म-विशेष में अतिप्रवृत्त ईश्वर की जो भाँकी है वही सही है और उसको मानने से ही मुक्ति मिल सकती है, अन्यथा नहीं । वह धमकी देती है कि जो उसे स्वीकार नहीं करेंगे उन्हें मृत्यु के बाद नरक की यातनाएँ भोगनी पड़ेंगी, क्योंकि आधुनिक लोकतन्त्रीय प्रणाली में इहलोक में तो खुले आम अत्याचार का निषेध है । यह एक द्वैतवादी विचारधारा है जो कट्टरता की भावना को जन्म देती है । यदि ईश्वर सबकुछ ही संसार से भिन्न और पृथक् है तो मनुष्य को भुक्ति उसके विशेष कृपा-भाजन व्यक्तियों के द्वारा ही मिल सकती है । विन्तु जो लोग समस्त सत्ता के केन्द्र उस परम सत्ता पर विश्वास करते हैं, वे जानते हैं कि हरेक धर्म दैवीय कृपा की अनुक्रिया है जिसने हमें ऊँचा उठाया है । विभिन्न परम्पराएँ तो उन भाषाओं के समान हैं जिनमें धर्म के सीधे-सादे तथ्य अभिव्यक्त होते हैं । भाषा भले ही बदल जाए, भावना वही रहती है । पूजा के सभी स्वरूपों में, चाहे वे हमें कितने ही भेद और मूर्खतापूर्ण लगे, एक सार्यकता है । आखिरकार, हमारी अवधारणात्मक या काल्पनिक अभिव्यक्तियों की अपूर्णता या अस्थायित्व का कारण यह नहीं है कि संसार में कोई भी चीज पूर्ण नहीं है, बल्कि उसका कारण यह है कि संसार में

१. 'हमें यह शिक्षा दी गई है और हमने यह बोधना भी की है कि ईसा ईश्वर का प्रथम पुत्र है, यह शक्ति और बुद्धिरूप है और उसके ज्ञान में मनुष्यों की सभी आदियाँ हिस्सी बैठती हैं । और जो लोग बुद्धि का अनुसरण करते हुए जीवते हैं वे सभी ईसाई हैं, भले ही वे नास्तिक समझे जाते रहें हों, जैसे कि ग्रीक लोगों में सुक्रास और हेराक्लिटस और उनके-जैसे दूसरे आदर्शों की नहीं कि प्लेटो के सिद्धान्त ईसा के सिद्धान्तों के विरोधी हैं, बल्कि वे उनके उससे अधिक सरल नहीं हैं, जिनमें कि अन्य उपदेष्टाओं—स्टोको, कवियों और शिद्दाहमों के सिद्धान्त हैं । क्योंकि हरेक ने ऐसी वस्तु की अंततः देखा जो दिव्य तत्त्व बुद्धि के अनुमूल है और उसे ठीक ठीक से वर्णन किया । उन मंत्रों को कुछ बातें अच्छी कही गई हैं वे सब हम ईसाइयों को स्वीकार्य हैं' (एपोलोजी, II, XIII. २-४) ।

एक चीज पूर्ण भी है जो इनमें भिन्न है। हमारी बौद्धिक व्याख्याएँ या वर्णन हमारी भावी अन्तर्दृष्टियों में बाधक तब बनते हैं जबकि हम उन पर सकीर्ण कट्टरता से विद्वान् करने लगते हैं और यह भूल जाते हैं कि ये हमारे अनुभवों को जोड़-तोड़कर बनाये गए सिद्धान्त-मात्र हैं। सबसे बड़ी मूर्ति पूजा अक्षर की पूजा है। इसके अतिरिक्त हमें यह स्वीकार करना चाहिए कि अधिकतर नर-नारी एक खास धर्म को भी एक खास भाषा की भाँति इसलिए ग्रहण करने हैं कि वह एक खास स्थान में और एक खास समय पर पैदा हुए हैं। उनकी इस बात के लिए आलोचना नहीं की जा सकती कि उन्होंने अमुक माता-पिता के घर में ही जन्म क्यों लिया, उनका ठीक चुनाव क्यों नहीं किया। इसमें व्यक्तित्व का लाभ ही है कि उसे एक पका-पकाया धर्म और एक सुप्रतिष्ठित धार्मिक परम्परा मिले, जो युगों में और विचार तथा प्रक्रिया की प्रगति के विकास में परिपक्व हो गए हों। परम्परा तभी तक उचित और मूल्यवान है जब तक कि वह हमारे भीतर भावना को जगाती है। यद्यपि कोई भी परम्परा अनुभव के अनुसार नहीं होती, तथापि हर परम्परा में अपनी एक विशिष्टता और मूल्य होना है। यद्यपि सभी परम्पराएँ मूल्यवान होती हैं, तथापि कोई भी परम्परा अन्तिम और अपरिवर्तनीय नहीं होता। हर परम्परा तब तक बढ़ती और विकसित होती है जब तक उसके अनुयायी आध्यात्मिक दृष्टि में उद्वुद्ध होते हैं। यह तो एक ऐसी चिह्न-प्रणाली है जो हर युग में बदलती रहती है। आत्मा किसी नश्वर और अस्थायी आकार या रीति से बंधी हुई नहीं है। जो लोग आकारों और रीतियों को लेकर भागदते हैं वे ईश्वर के शब्दों को नहीं देखते, उनकी छायाओं को देखते हैं, उसके स्वर को नहीं सुनते, उसकी प्रतिध्वनियों को सुनते हैं। अज्ञान के जगल में लोग परम्पराओं को 'पगडाड़ियों' की तरह मानकर उन पर चलते हैं। किन्तु ऋषि शब्दों के भी पीछे जाते हैं और अपने अनुभव के प्रकाश में उन्हें नया अर्थ प्रदान करते हैं। वे जिस सत्य की ओर संकेत करते हैं, वह सिर्फ इसलिए नहीं बदल जाता कि हम पुराने प्रतीकों और चिह्नों के स्थान पर नये प्रतीक और चिह्न रख देते हैं। विभिन्न धर्म विभिन्न चिह्न और प्रतीक इस्तेमाल करते हैं और किसी एक धर्म के इतिहास में भी एक प्रतीक दूसरे प्रतीक का स्थान ले लेता है क्योंकि वह पहले प्रतीक की अपेक्षा अधिक मत्स्य होता है। ऋषियों में अन्य धर्मों के प्रति जो सहिष्णुता दिखायी देती है वह केवल उनकी बौद्धिक उदारता का प्रदर्शन-मात्र नहीं है, बल्कि वह

आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि से उत्पन्न निश्चय है।

ऋषि व्यक्तिवादी धर्म में विश्वास रखते हैं और स्वतन्त्रता और स्वतः-स्फूर्त प्रवृत्ति पर बल देते हैं। विज्ञान में यह सम्भव है कि सबके लिए समान स्तर और पैमाने निर्धारित किये जा सकें, किन्तु कला और साहित्य तथा दर्शन और धर्म में व्यक्तिवाद अधिक सही है। मनुष्य की असीम की खोज किसी एक मार्ग या दिशा तक ही सीमित नहीं है। दिव्य-शक्ति की अपनी सन्तानों को विविध दिशाओं से जो पुकार होती है उसका तकाजा है कि मन को खुला और लचीला रखा जाए। यह हो सकता है कि धार्मिक प्रयत्न, जो सैद्धान्तिक मान्यता को अनुभव में परिणत करने और ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया में विलग हुए जीव वा उसके अपने सच्चे स्वस्व से मिलन करने की चेष्टा करता है, भावपूर्ण हृदय, सक्रिय इच्छा या प्रबुद्ध मन में प्रारम्भ हो, किन्तु उसका प्रारम्भ चाहे जहाँ हो, उसका परिणाम मनुष्य की सभी प्रकृति पर होता है और वह बदल जाती है। मन वा एक विचार, इच्छा की एक उमग और हृदय की एक आवश्यकता मनुष्य की सारी सत्ता को ही सक्रिय कर सकती है। स्वतन्त्रता आध्यात्मिक जीवन का सर्वोच्च नियम है। उपनिषद् में कहा गया है - 'जैसे आकाश में पक्षी और समुद्र में मछलियाँ अपने पीछे कोई चिह्न छोड़े बिना विचरण करती हैं, वैसे ही आध्यात्मिक-जीवन में ईश्वर की ओर जाने के मार्ग पर बिना कोई चिह्न छोड़े विचरण करते हैं।' हर व्यक्ति ने अपने हृदय के रवन से अपनी पूर्णता का मार्ग अंकित किया है। बुद्ध से जब दार्शनिक समस्याओं के उत्तर पूछे गये तो उन्होंने उनके स्पष्ट उत्तर देने 'इसलिए इनकार नहीं किया कि वह स्वयं अनिश्चय की दशा में थे या निश्चित उत्तर देने से प्रवराने थे। बुद्ध अपने मन को किसी से भी कम निश्चित रूप में नहीं जानते थे, वह अप्रिय सत्य को कहने में किसी से कम निर्भीक नहीं थे, फिर भी उन्होंने हमेशा अपने अनुयायियों के लिए कोई एक नियत धर्म या मत स्थिर करने से इनकार किया। उन्होंने इस बात पर बल दिया कि हर व्यक्ति स्वयं अपनी शिक्षा ग्रहण करे। गुरु का काम तो केवल जिज्ञासा पैदा करना है, सत्य की निधि को खोजना शिष्य का अपना काम है। 'इस विषय पर मैंने बुद्ध नहीं लिखा और नहीं लिखूंगा। वह ज्ञान की अन्य शाखाओं में विद्यमान अभिव्यक्ति के साधनों में से एक है। वक्त स्वयं उस वस्तु (सत्ता) पर दीर्घकाल तक चिन्तन करने और उमकें साथ रहने से एकाएक उड़ते हुए स्फुटिग की भाँति सहसा एक ज्योति जल उठती

है, जो एक बार आत्मा में पहुँचने के बाद स्वयं प्रज्ज्वलित होती रहती है।^१ ईसा ने किमी मत, सहिष्णुता या भविष्यवाणी की घोषणा नहीं की, किन्तु वह अपने जीवन और अपने उपदेशों के रूप में धार्मिक जीवन का एक उदाहरण हमारे लिए छोड़ गया। हममें से हर एक को अपने लिए विश्व के अनुसन्धान का अधिकार है। हर एक को अज्ञात के रहस्यों में प्रवेश के लिए अपना मार्ग स्वयं बनाना है, और हमारे लोग चाहे कितनी भी सहायता करें, किन्तु सफलता और उपलब्धि व्यक्तिगत होती है। प्रत्येक व्यक्ति को पहाड़ की खड़ी और थका देने वाली चढ़ाई स्वयं घटनी है और केवल उसके शिक्षर से ही वह दिव्य दृश्य और उसका सौन्दर्य देखा जा सकता है। गुरु हमें रास्ते पर डाल सकता है, वह हमें उसकी कठिनाइयों और खतरों से सचेत कर सकता है, किन्तु अन्तिम रहस्य हमें स्वयं व्यक्तिगत रूप से पाना होगा।^२

धार्मिक प्रयत्न क्योंकि हर व्यक्ति का निजी होता है, इसलिए ईश्वर तक पहुँचने के लिए उसे पूरी स्वतन्त्रता दी गई है। कोई भी नाम, कोई भी आकार और कोई भी प्रतीक मनुष्य व्यक्तिगत रूप से गतिशील बना सकता है और जिज्ञासु और साधक के मन में बसी दिव्य मत्ता उसे ऊपर उठाकर उसकी पूजा ग्रहण कर सकती है। ईश्वर को कभी-कभी व्यक्तिगत मित्र और प्रेमी के रूप में देखा जाता है। यद्वत् में लोगों को ईश्वर तक पहुँचने के लिए एक मानवीय विचोलिए की, उदाहरण की या अवतार की आवश्यकता अनुभव होती है। कुछ लोग किमी ऐसे व्यक्ति में दिव्य आत्मा को अनुभव करना चाहते हैं जो मानवता के विलकुल निष्कट हो, जैसे कृष्ण, बुद्ध या ईसा—जैसे अवतार। कुछ लोगों के लिए यह भी काफी नहीं होता और उन्हें मुहम्मद—जैसे परमेश्वर की उल्लेख होती है। और कुछ लोग ऐसे भी होते हैं, जिन्हें गुरु को पाए बिना चैन नहीं पड़ता, जो उन्हें ज्ञान देना नहीं देता, जितना अपने प्राण और प्रेरणा को दिव्य में सन्तान्त करता है।

१. जे० मिटिलेन मरे की 'कायम एण्ड रोमनोवायर' पुस्तक (१९०५) में १० १२३ पर कानें फोर्ट द्वारा किये गए लेखों के अंग्रेजी अनुवाद से उद्धृत अर्थ।

२. ईसा कि दावे ने कहा है : घट्टा तब बचना है, अब बर्जित रास्ता दिखाना बन्द कर देना है :

‘तुम्हें और बुद्धि जो कुछ बना सकते हैं, उन्हें तुम्हें दिखाने की शक्ति धुनमें है; किन्तु जो उनके परे है, उसे न्यूनादिम में पाने को आशा कर, वह विश्वास का चान है, बुद्धि का काम नहीं।’

१०. बोध :

परम सत्ता को पाने के मार्ग का सफर बहुत घीमा है। हिन्दू और बौद्ध विचारधाराओं, ऑरफियस के रहस्यवाद, प्लेटो के दर्शन और ईसाई मत के बुद्धिप्रारम्भिक रूपों में यह माना गया है कि खोये हुए स्वर्ग की पवित्र चाह के पूरे होने में बहुत समय लगता है। स्वर्ग से अष्ट आत्माएँ, जो इस समय कारागार की तरह पृथ्वी पर रह रही हैं, कभी ऊपर और कभी नीचे घूमती रहती हैं और उनके पूर्व जीवन या जन्म के कर्म उनके उत्तर-जीवन या जन्म को प्रभावित करते हैं। हिन्दुओं का मत है कि आध्यात्मिक पूर्णता का लक्ष्य एक सुदीर्घ और बर्षपूर्ण अध्यवसाय के बाद प्राप्त होता है। प्रत्येक जीवन, प्रत्येक कार्य एक ऐसा कदम है जिसे हम आगे की ओर उठा सकते हैं या पीछे की ओर। अपने विचार और कर्म से हर व्यक्ति यह निश्चित करता है कि उसे अभी क्या बनना है। प्लेटो के अनुसार बुद्धिमान व्यक्ति प्रत्यक्ष जगत् से हटकर अपनी आत्म्यन्तर और आध्यात्मिक भाँख हमेशा नित्य आदर्श की ओर लगाए रखता है और यदि वह अपना यह अध्यवसाय जारी रखे तो व्यक्ति स्थूल ऐन्द्रियिक देह के बन्धनों से मुक्त हो जाता है और मृत्यु के बाद वह तब तक ऊपर-ही-ऊपर बढ़ता जाता है जब तक कि अन्ततः वह फिर से अपने नित्य प्रकाश के आवास में न लौट जाए। हमारे पाँच उच्चतर जीवन की राह पर रहे हुए हैं, हालाँकि वे अनिदृश्य की दशा में भटकते रहते हैं और राह भी बिल्कुल स्पष्ट नज़र नहीं आती। उच्च आदर्श का आकर्षण हो सकता है, किन्तु मनुष्य की समूची प्रकृति उसकी ओर ऊपर नहीं उठती। पूर्ण आत्मसमर्पण ही उसे प्राप्त करने का उपाय है, किन्तु वह आसान नहीं है। लेकिन मनुष्य का कोई भी प्रयत्न व्यर्थ नहीं होता। व्यक्तिगत और सामाजिक व्यवहार के मामलों में मनुष्य की आध्यात्मिक प्रतिष्ठा के फलितार्थों को हम अभी तक पूर्णतः प्राप्त नहीं कर सके। उसके लिए युगों तक प्रयत्न करना

१. टीन शे ने लिखा है : 'आत्मा के पूर्व-अस्तित्व में अविश्वाम अधिक महत्वपूर्ण है और उसका एक आशिक कारण यहूदियों का प्रभाव हो सकता है। जो लोगो की रटि है आत्मा के पूर्व-अस्तित्व का सिद्धान्त मृत्यु के बाद भी आत्मा के रहने या नष्ट होने के विश्वास के साथ टिकता या गिरता है। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि आत्मा के पूर्व-अस्तित्व पर अधिकतर ग्रीक लोगों का विश्वास नहीं था, और प्लेटो और नव-प्लेटोवादियों के मरने के काल में तो यह एक तरह से लुप्त हो गया था। यह सम्भव है कि पैथागोरस और प्लेटो के सिद्धान्त का अब भी अक्षय में कुछ मूल्य हो।' (दि लिगेन्सी आफ् ग्रीस (१९११) लिबिंगस्टन द्वारा सम्पादित, पृ० ४४)।

पड़ता है और जन्म-जन्मान्तर तथा अनेक स्तरों तक यह प्रक्रिया जारी रहती है ।

११. मुक्ति :

धर्म का उद्देश्य हमें अपनी क्षणिक और अर्थहीन एकदेशीयता में ऊपर उठाकर नित्य को सार्थकता और उच्च स्थिति तक पहुँचाना और जीवन की अराजकता और व्यामोह को विगुड़ और अमर तत्त्व में, जो उसकी ग्राह्य सम्भावना है, रूपान्तरित करना है । यदि मानवीय मन अपने-आपको इतना बदल ले कि हमेशा दिव्य प्रकाश की भव्यता को अनुभव करे, यदि मानवीय भाव अपने-आपको दिव्य आनन्द के परिमाण और गति में परिणत कर ले, यदि मानवीय कर्म दिव्य जीवन की मृजनात्मकता में हिस्सा बँटाएँ, यदि मानवीय जीवन दिव्य तत्त्व की पवित्रता में साक्षेदार हो जाए, और यदि इस समय उच्च जीवन को हम कायम रख सकें तो हम ब्रह्माण्ड प्रक्रिया का यह मुदीर्घ थम मफल होगा और शताब्दियों की विकास-परम्परा सार्थक सिद्ध होगी । व्यक्ति और समस्त मानव-जाति में मानवीय जीवन की दिव्यता प्रदान करना महान् धर्मों का स्वप्न है । इसीको हिन्दू मोक्ष कहते हैं, बौद्ध निर्वाण^१ और ईसाई स्वर्ग का राज्य कहते हैं । प्लेटो की दृष्टि में यह विगुड़ प्रत्यय के निर्मल और निष्प्रत्यूह प्रत्यक्ष ज्ञान में युक्त जीवन है । वह मनुष्य का अपने स्वस्व को पहचानना, अपनी सत्ता को पुनः पूर्ण रूप में अवस्थित करना है । योग सूत्र के शब्दों में वह 'तदा द्रष्टुं स्वप्ने भवस्थानम्' है । स्वर्ग कोई ऐसा स्थान नहीं है जहाँ ईश्वर रहता है, बल्कि वह सत्ता की एक ऐसी व्यवस्था है, आत्मा का एक ऐसा जगत् है, जिसमें ज्ञान, प्रेम, और सौन्दर्य की उच्चतम स्थिति हमेशा विद्यमान रहती है, वह एक ऐसा जगत् है जिसमें हम सभी आत्मिक रूप में तत्काल प्रवेश कर सकते हैं, जिसे हम अपने

१. उदान ने बुद्ध का दृष्टिकोण इस प्रकार स्पष्ट किया है : 'एक ऐसी स्थिति (आवृत्ति) है, जिसमें न पृथ्वी है, न जल; न अग्नि है न वायु; न अनन्त आकाश है, न अनन्त चेतना; न अभाव है, न चेतन-अचेतन स्थिति । न वहाँ यह लोक है, न परलोक; न मृत्यु है न चन्द्रमा । उसे न मैं आग्रसन कहता हूँ, न गमन; न स्थिति कहता हूँ, न मृत्यु और न उत्थान; वह आश्रयहीन है, निराधार है और निर्गतिक है । वह वेदना का अन्त है, वह अनुपपन्न, अनवस्थित, अकृत और अमिश्रित स्थिति है, यदि वह ऐसी न होती तो उत्पन्न, अवस्थित, कृत और मिश्रित में किसी भी तरह मुक्ति नहीं हो सकती ।' (= - १-४) । बौद्धों के निर्वाण सम्बन्धी दृष्टिकोण को विस्तार से जानने के लिए लेखक की पुस्तक 'प्रतिपन्न क्लेशमहो', भाग-१, द्वितीय संस्करण (१९७६) देखिए ।

भीतर और समाज के भीतर पूर्णतः साधारण कर सकते हैं, भले ही हमें उसके विधेय से कठोर परिश्रम करना पड़े। ईसा के पुनर्जन्म की आशा आत्मा के इस विश्वास की अभिव्यक्ति है कि एक आध्यात्मिक सत्ता वास्तविक रूप में विद्यमान है। विश्व की प्रक्रिया अपनी उच्चतम चरम अवस्था में तब पहुँचती है जब ईश्वर अपने-आपको अमृत आत्मा के रूप में, ईश्वर के पुत्र के रूप में जानता और वैसा हो भी जाता है। जब तक इस लक्ष्य की प्राप्ति नहीं होती तब तक प्रत्येक व्यक्ति विश्वव्यापी चेतना का केन्द्र रहता है। वह अहंकार की भावनाओं बिना काम करता रहता है। मुक्ति का अर्थ ससार से बाहर चले जाना नहीं है। मुक्ति का अर्थ जीवन से पलायन नहीं है। व्यक्ति इस विश्व ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया में अज्ञात और सीमित अस्मिता के रूप में नहीं रहता, बल्कि वह एक ऐसी दिव्य या विश्वव्यापी चेतना का केन्द्र बनकर रहता है जो समस्त व्यक्तिगत अस्मिताओं को अपने आलिंगन में लेकर उनमें ऐक्य और सहस्वरता पैदा करती है। मुक्ति का अर्थ है अपनी आन्तरिक सत्ता में गम्भीर परिवर्तन करके ससार के मध्य रहना। आत्मा अपने-आप पर पूर्ण अधिकार रखती है और ससार के प्रलोभनों और आश्रमों से अपनी क्षान्ति को भय नहीं होने देती। आन्तरिक आध्यात्मिक ज्योति व्यक्ति के व्यक्तिगत जीवन को असम्भव नहीं बना देती। यदि मृत आत्मा ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया से सचमुच ही अलग हो जाए तो ससार का कभी भी मोक्ष नहीं हो सकेगा। वह हमेशा अनन्त भगड़ों और विग्रहों एवं अज्ञान और अन्धकार का आवास बना रहेगा। हिन्दू लोग मुक्ति की अनेक अवस्थाएँ मानते हैं किन्तु पूर्ण मुक्ति ही अन्तिम मुक्ति है। महायान बौद्ध सम्प्रदाय की मान्यता है कि बुद्ध ने निर्वाण की देहरी पर खड़े होकर यह प्रश्न किया था कि वह इस निर्वाण में तब तक ससारी प्राणियों के उद्धार के लिए खड़ा रहेगा जब तक कि पृथ्वी पर एक भी व्यक्ति ऐसा है जो मुक्त नहीं हुआ। भागवत पुराण में यह प्रार्थना दी गई है : 'न मैं छोटी सिद्धियों में परिपूर्ण जीवन चाहता हूँ, न पुनर्जन्म से मुक्ति, मैं तो समस्त पीड़ित प्राणियों के दुखों का वहन करना और उनमें प्रविष्ट होकर उन्हें दुख से मुक्त कराना चाहता हूँ।' महान् आत्माएँ जो आत्म-पूर्णता चाहती हैं वह तब तक पूर्ण नहीं होती जब तक अन्य आत्माएँ भी वह पूर्णता प्राप्त न कर लें। जहाँ तक धार्मिक क्षेत्र का सम्बन्ध है, व्यक्ति द्वारा व्यक्ति का यह आदर आधुनिक लोकतन्त्र की कोई नयी खोज नहीं है। जब इस विश्व ब्रह्माण्ड प्रक्रिया से इस सत्य की प्रतीति होती है कि सभी प्राणी एक ही ईश्वर की सन्तान

जब भगवान् के सभी अपने आदमी पैगम्बर, उनके सन्देशवाहक बन जाते हैं, यह विद्वद्वाणी पुनर्जन्म होता है, तब उन महान् विद्वद्-पुनर्जन्म की अन्तिम परिणति होती है जिसमें प्रकृति भुक्ति पाने का प्रयत्न करती है।

इस स्थिति में हम धार्मिक अनुभव के विभिन्न वर्णनों को एक-दूसरे के निकट ला सकते हैं।

एक चेतना ऐसी भी होती है जो प्रत्यक्षीय, काल्पनिक या धौदिक चेतना के भिन्न होनी है और यही चेतना स्वतः प्रमाण और पूर्ण होनी है। वास्तविक सत्ता के सम्बोध की प्राप्ति के इस सीधे स्वतः प्रमाण उपाय से ही सब युगों के धार्मिक पुरुषों ने ईश्वर को दृढ़ निश्चय और विश्वास के साथ जाना है।

व्यापक और दृढ़तर परिवेश व्यक्ति के अपने स्वरूप के अनुसार होता है और उसके साथ व्यक्ति अवसर सम्पर्क में आना रहता है। इस आध्यात्मिक परिवेश की व्याख्या में भेद और अन्तर हो सकते हैं, किन्तु यह सही है कि सत्य की खोज और अन्वेषण को पाने के लिए उद्यमी जीवन का एकमात्र औचित्य और सार्थकता इसी में है।

आत्मा और विद्वत् के बीच सर्वव्यापी ऐश्वर्य के अन्तर्ज्ञान पर कभी-कभी इतना अधिक बल दिया जाता है कि हम एक ऐसे ईश्वर को भी, जो हमारे प्रेम का प्रत्युत्तर दे सकता है, या अपनी ऐसी आत्मा को भी जो वास्तव में पूर्णतः स्वतन्त्र और व्यतिरिक्त हो, मानने से इनकार कर देते हैं।

जिन लोगों में यह चेतना है कि वे सन्त आत्माएँ हैं, उनके जीवन में आत्मा की सर्वोच्चता की भावना, अजेय आत्मावादिता, अन्ततः सभी प्राणियों की भुक्ति की नैतिक भावना और धार्मिक सहिष्णुता घर कर जाती है।

स्थायी आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि धार्मिक प्रयत्न का उद्देश्य है और नैतिक जीवन और ईश्वर का ध्यान उसके उपाय है।

धार्मिक अनुभवों के ये सब वचन जिन प्रश्नों को उठाते हैं, उन पर विस्तार में विचार करना सम्भव नहीं है, सिर्फ उन पर कुछ सामान्य विचार ही किया जा सकता है जो इन वचनों की प्रामाणिकता की बसोटी उपस्थित कर सकता है।

४. बुद्धि और अन्तर्ज्ञान

यदि समस्त ज्ञान वैज्ञानिक ढंग का हो तो आज धर्म को जो चुनौती दी जा रही है वह अन्तिम और निर्णायक प्रतीत होगी। इस प्रकार समस्या हमारे सामने यह रह जाती है कि क्या अन्तर्ज्ञानात्मक सहज ज्ञान-जैसी कोई चीज़ वास्तव में है और यदि है तो वह किन परिस्थितियों में प्रामाणिक और स्वीकरणीय होती है। क्या ऐसा कोई ज्ञान हो सकता है जो तर्क-वाक्यों में प्रकट न किया जा सके और फिर भी विश्वसनीय हो ?

१. पूर्वी विचारधारा में सृजनात्मक अन्तर्ज्ञान पर बल :

सुवर्गत और भारतीय दार्शनिकों का कथित सवाद यह सूचित करता है कि पश्चिम की समूची विचार-परम्परा में मनुष्य तत्त्वतः बौद्धिक और तार्किक प्राणी है, वह केवल तार्किक ढंग में सोच सकता और उपयोगिता की दृष्टि से कार्य कर सकता है। पश्चिमी मन विज्ञान, तर्क और मानवीयवाद पर बहुत बल देता है। इसके विपरीत हिन्दू विचारकों का मत आम तौर पर यह है कि हमें एक ऐसी शक्ति भी है जो तर्क-बुद्धि में अधिक अन्तर्गलवर्ती है और जिसके द्वारा हम सत्य सत्ता को उसकी अधिक घनिष्ठ और आन्तरिक वैयक्तिकता के साथ अनुभव करते हैं, केवल उसके ऊपरी, सतही और बाह्य पहलुओं को ही नहीं। हिन्दू विचारक फिलॉसफी को 'दर्शन' यानी अन्तर्दृष्टि कहते हैं। उनकी दृष्टि में यह सत्य का ऐसा दर्शन है जो तर्क और बुद्धि-प्रतियुक्ति और प्रमाण का विषय नहीं है। उनका विश्वास है कि मन की धीरे-धीरे साधना से आनुमानिक या परिकल्पित बुद्धि और मन पर पड़ी हुई अतीत की छाया से मुक्त किया जा सकता है और वह अपने ज्ञान के विषय के साथ ऐक्य स्थापित कर सकता है और तभी उस विषय के स्वरूप की पूर्ण अभिव्यक्ति होती है।^१ उनका मत है कि हम सत्य को शक्ति

१. वैशेषिक सूत्र, ६.२.१३। ऐन्द्रियिक श्रयण से प्राप्त न होने वाले इस ज्ञान को अनेक नाम दिये गए हैं, यथा प्रज्ञा, प्रतिज्ञा, आप्यमान, मिददर्शन और योगिप्रत्यक्ष (जयन्त की 'न्याय

में अपनी निपति को नियन्त्रित कर सकते हैं। ज्ञान का अर्थ है शक्ति। ज्ञान का अभाव ही समस्त दुःखों का मूल है। 'विद्या मोक्ष है और अविद्या संसार।' अन्तर्ज्ञान में आत्मा को जानना ही मुक्ति का साधन है। जो जानता है वह उस ज्ञान के द्वारा ही मुक्त हो जाता है। अन्तर्ज्ञान और अन्तर्दृष्टि ही मोक्ष है। 'जो यह जानता है कि मैं ब्रह्म हूँ वह ब्रह्म हो जाता है।' ^१ 'जो उस परम ब्रह्म को जानता है वह स्वयं ब्रह्म हो जाता है।' ^२ हम ब्रह्म को तब तक पूर्ण और सत्य रूप में नहीं जान सकते, जब तक कि हम उसके स्वरूप के अंग बन जाएँ, उसके साथ तादात्म्य स्थापित न कर लें। ईश्वर को जानने का अर्थ है स्वयं दिव्य स्वरूप हो जाना, भय या दुःख पैदा करने वाले किसी भी बाह्य प्रभाव से मुक्त हो जाना। ब्रह्म पूर्ण सत्ता तो है ही, ध्रुव ज्ञान और अन्तर्ज्ञान भी है। अन्तर्ज्ञान संसार के मूल तत्त्व के रूप में मूर्त होता है। हिन्दू धर्म और धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों में वेद को प्रमाण मानने का अर्थ यह स्वीकार करना है कि अन्तर्ज्ञान और अन्तर्दृष्टि दर्शन के गहन और सुशोध प्रदनों के समाधान के लिए तार्किक सम्योच की अपेक्षा अधिक बड़ा ज्ञान और आलोक हैं। ^३ उदाहरण के लिए मकर ने अनुभव को सबसे बड़ा ज्ञान माना है। यह अनुभव बिल्कुल स्पष्ट और निर्विकल्पक न भी हो तो भी वह निश्चित और मजबूत होता है। बुद्ध ने बोधि अर्थात् ज्ञान के महत्त्व पर प्रकाश डाला है। यह सब जानते हैं कि दार्शनिक बारीकियों और सूक्ष्मताओं को उसने कभी पसन्द नहीं किया। बुद्ध के अनुसार दार्शनिक बारीकियों में होने वाली दिमाग की कसरत उच्च जीवन में बाधा डालती है। वास्तविक सत्ता का ज्ञान आध्यात्मिक प्रयत्न से ही प्राप्त किया जा सकता है। चिन्तन और विचार के द्वारा यथार्थ सत्ता तक नहीं पहुँचा जा सकता। उस तक पहुँचने का उपाय है उसी में वास करना। प्रारम्भिक बौद्ध धर्म में प्रजा अथवा अन्तर्ज्ञान को मानवीय मन की उच्चतम श्रिया कहा गया है। ^४ हिन्दू और बौद्ध दोनों विचारधाराओं में मानवीय आत्मा की उच्च जीवन की आशा को ही ब्रह्माण्ड की व्याख्या की आधारभूत कुञ्जी मानने की प्रवृत्ति

मज्झी, पृष्ठ १८८; 'भाषापरिच्छेद', ६६)।

१. ईश्वरस्य उपनिषद्, १.४.१० और १५।

२. मुण्डकोपनिषद्, ३.२.६।

३. मनुस्मृति, ७।

४. 'बोधि का अर्थ है आत्मा और जीवन दोनों में सत्ता का आधारभूत ऐस्य स्थापित करना, समस्त ब्रह्माण्ड में व्याप्त आत्मिक ऐक्य स्थापित करना।' अनेसाकी : 'हिन्दू और जापानी रिजिजन' (१९३०), पृष्ठ ५३। बुद्ध बोध ने प्रजा (अन्तर्ज्ञान) को विज्ञान (तार्किक ज्ञान) और संज्ञा (प्रत्यक्ष ज्ञान) से उँचा माना है।

प्लोटिनस^१ और नव-प्लेटोवादी दोनों ही इस सम्बन्ध में सुनिश्चित थे कि अकेला तार्किक ज्ञान अपर्याप्त है। नव-प्लेटोवाद ने, जिसका जन्म मिकन्दरिया में हुआ, जहाँ पूर्वी विचार-पद्धति सर्वथा अज्ञात नहीं थी, अधिक समन्वित और समवेत दृष्टिकोण प्रस्तुत किया जिसमें तर्क की प्रश्रियाओं का आधार 'अध्यवहृत अनुभव की सुनिश्चितता' को बनाया गया था। किन्तु तार्किकोत्तर दार्शनिकों^२ ने फिर से 'सुनिश्चितता' को समस्या के समाधान के लिए विशुद्ध तार्किक मार्ग का आश्रय लिया और जैम-जैसे प्राकृतिक विज्ञानों की अभिवृद्धि होने लगी और वे प्रेक्षण और परीक्षणों के द्वारा सिद्धि से ज्ञान की सीमाओं का विस्तार करने लगे, वैसे-वैसे दत्तन को भी विज्ञान के आधार पर प्रतिष्ठित करने की प्रवृत्ति लोकप्रिय होने लगी। यद्यपि विज्ञानों की अध्ययन-प्रणाली इस प्रकार की थी कि उममें उन प्रश्रियाओं का अध्ययन किया जाता था जिनसे विद्वान्स सुदृढ़ होते थे और विचार विकसित होते थे, तो भी उसकी असल दिलचस्पी अनुसन्धान के दार्ष्टिक पक्ष में जितनी थी, उतनी उसके मायाधिक पक्ष में नहीं थी। अनुसन्धान के यथार्थ रूप में यदि दिलचस्पी ली जाए तो वह स्वभावतः तार्किक व्याख्याओं को एक नियत सीमा से आगे नहीं बढ़ने देगा।

देकार्त की दृष्टि में, जिससे आधुनिक यूरोपीय दर्शनशास्त्र ने एक नयी दिशा ग्रहण की है, सत्य का अर्थ है स्पष्टता और विविक्तता। जो चीज गणित के आकार में अभिव्यक्त की जा सकती है वह स्पष्ट और विविक्त होती है। देकार्त ने तर्क की विश्वव्यापी अवधारणाओं की एक प्रणाली स्थापित की। ये अवधारणाएँ कुछ आधारभूत, तार्किक और गणितीय सम्बन्धों पर विचार करके बनायी गई हैं। अपने एक प्रसिद्ध वाक्य में उसने कहा है, 'गणितशास्त्र के नियमों से मुझे बहुत खुशी हुई। और यह देखकर मुझे आश्चर्य हुआ कि इतनी सुदृढ़ और ठोस नींव पर भी कोई अधिक ऊँची इमारत खड़ी नहीं की गई।'^३

१. प्लोटिनस भारतीय और ईरानी दर्शनशास्त्रों के अध्ययन का अवसर पाने के लिए ही गोटियन की सेना के साथ गया था। यद्यपि मेसोरोयमिया में गोटियन की मृत्यु हो जाने से उसे मार्ग में ही रुक जाना पड़ा, तो भी इस बारे में उसका उत्साह स्पष्ट है।

२. नवयुग की त्रिविद्याओं के इस अध्ययन क्रम को देखिए : (१) व्याकरण, (२) अन्कार-शास्त्र और (३) तर्कशास्त्र।

३. 'प्लिऑसॉफिकल क्वस ऑफ देकार्त' हाल्टेन और रॉस द्वारा अग्रेजी में अनूदित (१६११) भाग १, पृष्ठ ८५। साथ ही तुलना कीजिए : 'मृत्यु की ओर जाने के लिए सच्चे मार्ग की अपनी खोज में, हमें किसी ऐसी बन्धु में अपने-आपको नहीं उलझाना चाहिए जो अंक-

उसकी विद्वत्प्राप्ति गणित की कल्पना और उसके इस विश्वास का, कि सभी वस्तुएँ रेखागणित की वस्तुओं की भाँति परस्पर-सम्बद्ध हैं,^१ अर्थ यह है कि यह सारा संसार विगूढ़ गान्धिक ममार है। स्पिनोज़ा का तो कहना है कि आचार-शास्त्र में भी रेखागणित की विधि ही इस्तेमाल की जानी चाहिए। साइबानिज़ की दृष्टि में मोनैड या प्रत्यक्ष अनुभव करने वाले मन प्रत्यक्ष ज्ञान के आकार से भिन्न वस्तु नहीं हैं, क्योंकि हर मोनैड, जहाँ तक कि उसके प्रत्यक्ष ज्ञान की अन्तर्वस्तु का सम्बन्ध है, एक-दूसरे में मिलना-जुलता है। हर मोनैड अपने-अपने विशेष कोण में पूर्ण त्रिष्व को ही प्रतिबिम्बित करता है। किन्तु निम्नतम कोटि के मोनैडों, पौधे और प्राणी दोनों, को बुद्धला और अस्पष्ट प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। और उच्चतम मन (ईश्वरीय मन) का संज्ञान पूर्णतः स्पष्ट, विविध और पूर्ण होता है। हम मानव-प्राणी इन दोनों के बीच में हैं। ऐन्द्रियिक ज्ञानजन्य गुणों के हमारे प्रत्यक्ष अस्पष्ट हैं और तर्क और गणित-शास्त्र-सम्बन्धी प्रत्यक्ष स्पष्ट और विविध हैं। हम अपने ऐन्द्रियिक प्रत्यक्षों को तर्क और गणित-शास्त्र पर प्राच्य प्रत्यक्षों में, और तथ्यात्मक विचारों को तर्क द्वारा कल्पित विचारों में परिवर्तित करने का प्रयत्न करते हैं। साइबानिज़ की दृष्टि में इस उद्देश्य की पूर्ति का अर्थ है विचार के विभिन्न सम्भावित रूपों की एक नियमबद्ध प्रणाली निर्धारित करना और साथ ही इस प्रणाली के अन्तर्गत नियम जिन विद्वत्प्राप्ति शास्त्र नियमों का पालन करने हैं, उन्हें निश्चित करना। इस तरह की प्रणाली की एक योजना साइबानिज़ ने तैयार की और गुरु नरह में वह प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र का आधार बन गई। बाद में बूल और पीनो, फेरे, रसेल तथा अन्य व्यक्तियों की रचनाओं में इस तर्कशास्त्र का भारी विकास हुआ।

काण्ट का मूल उद्देश्य दर्शनशास्त्र को विज्ञान के सुरक्षित मार्ग पर ले जाना था और उसने इस सम्भावना पर विचार भी किया कि क्या दर्शनशास्त्र विज्ञान का रूप ले सकता है ताकि उसकी शर्तें निर्धारित की जा सकें। विज्ञान और दैनिक जीवन में जिस 'प्रवृत्ति' से हमारा माविका पड़ता है वह उस

गणित और रेखागणित में पाई जाने वाली सुनिश्चितता के बराबर सुनिश्चित न हो।' (टिस्कोमि अफ़ मैथ्स)।

१. 'मिनिमिज़्ड कसं ऑफ़ देकन', हान्टेन और रॉम द्वारा अंग्रेज़ी में अनूदित (१६२१) भाग १, पृष्ठ ६२।

अवबोध का परिणाम है, जो विविध प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञानों को एक ऐसे तर्क द्वारा नियमबद्ध ससार में व्यवस्थित कर देता है, जिसे काण्ट ने परम्परागत आकारी या विश्लेषणात्मक तर्क से भिन्न मन्त्रालयात्मक तर्क का नाम दिया है। उसके उत्तरवर्ती दार्शनिकों ने इस मन्त्रालयात्मक तर्क को लेकर काण्ट की प्रणाली की अपूर्णताओं को दूर करने के लिए उसका उपयोग किया। काण्ट ने एक बुद्धि-गम्य ससार को नैतिक आचार का आधार मानकर चलने की जो प्रवृत्ति दीख पड़ती है, उसे उसके उत्तरवर्ती दार्शनिकों ने असंगत बहकर अस्वीकार कर दिया। उन्होंने प्रत्यक्ष जगत् को भी कवि-रूपना कहकर उपेक्षित कर दिया। हेगल की विचारधारा में तर्क महज विचार का एक सिद्धान्त ही नहीं रह जाता, बल्कि वह वास्तविकता और यथार्थता का वर्णन बन जाता है। वह एक वास्तविक प्रक्रिया का, जिसके द्वारा पूर्ण आत्मा मानवीय चेतना, प्रकृति, इतिहास, समाज, कला और धर्म में ब्रह्माण्ड द्वारा धारण किये गए विभिन्न आकारों से बने विश्व के रूप में अपने-आपको अभिव्यक्त करती है, अमूर्त प्रतिपादन है। 'जो तर्कसंगत है वह यथार्थ है और जो यथार्थ है वह तर्कसंगत है।' हेगल ने इतिहास को स्थापना (थीसिस), प्रतिस्थापना (एन्टीथीसिस) और संस्थापना (सिन्थेसिस),—इस त्रिविध क्रमिक प्रक्रिया के रूप में आत्मा की अभिव्यक्ति माना है। उसका यह सिद्धान्त एक ऐसी बौद्धिक संयोजना है जो मोटे तौर पर तथ्यों को एक प्रागनुभव (पहले से ही मान लिये गए) सूत्र (ए प्रामोराई फार मूला) में जबरदस्ती बाँधने का प्रयत्न करती है। हेगल का प्रभाव बाद के प्रत्ययवादियों में भी दृष्टिगोचर होता है। एडवर्ड केयज़ ने कहा है, 'कोई न तथ्य, जिसकी व्याख्या न की जा सके या जिसे किसी नियम में न बाँधा जा सके, बुद्धिगम्य ससार में विद्यमान नहीं माना जा सकता।' हेगल के अनुयायियों की दृष्टि में यथार्थ सत्ता का ज्ञान सर्वतः तार्किक ढंग से ही हो सकता है। बोसार्कि का दृष्टिकोण अधिक हेगलवादी और ब्रॉडले का अधिक काण्टवादी है। ब्रॉडले के मत में विचार सापेक्ष सम्बन्धों के जगत् में ही मति करता है, वह अन्तिम यथार्थ सत्ता को कभी द्रष्टृ या ठोस रूप में निर्धारित नहीं कर सकता।

१. हेगल : दि फिलॉसफ़ी ऑफ़ राइट (दायें का ऊर्ध्वी अनुवाद) (१८६६), पृष्ठ २७।

२. हेगल, पृष्ठ १५१; इसके अतिरिक्त देखिये; रिची : फिलॉसॉफ़िकल स्टडीज, पृष्ठ २२६; वाटसन : दि इंट्रिप्रिटेशन ऑफ़ रिलिजस एक्सपीरियेन्स (१९१२), भाग १, पृष्ठ ७४ और २६४।

यथार्थवादी लोग तर्कशास्त्र और वैज्ञानिक पद्धति के पुजारी हैं। यथार्थवादी विचारकों का विश्वास है कि ज्ञान का सर्वोच्च साधन तर्क-बुद्धि है और अपने इस विश्वास के कारण ही उन्होंने विशिष्ट समस्याओं के सूक्ष्म निवारण में अपनी अधिकतर शक्ति लगायी है। व्यवहारवादियों का कहना है कि सोचने और बात-चीत करने में बहुत गहरा सम्बन्ध है और वे चिन्तन को भाषा या अभिव्यक्ति के मध्यस्थ विषय मानते हैं। मैक्समुलर के शब्दों में, 'सोचने का अर्थ है मन्द आवाज में बोलना और बोलने का अर्थ है ऊँची आवाज में सोचना।'

मुकरात के सकल्पना पर बल से आरम्भ कर रसेल के गणितीय तर्कज्ञ, पश्चिमी दार्शनिक विचारधारा का समूचा इतिहास तर्क की प्रधानता का एक महत्वपूर्ण उदाहरण रहा है। तर्कवाद हमारे हाड-मांस में बिधा हुआ है और यही कारण है कि हम वैज्ञानिक ज्ञान पर विश्वास करते हैं और धार्मिक विश्वास को सन्देह की दृष्टि में देखते हैं। यदि सामान्य ज्ञान से ऊँची कोई शक्ति नहीं है, यदि 'धर्म की सत्यता' यानी धार्मिक अनुभव की प्रामाणिकता को हमें 'संसार, मानवीय इतिहास, आत्मा और उसकी शक्तियों और क्षमताओं-सम्बन्धी विवाद और ऊहापोह में तर्कसंगत अनुमान के द्वारा, अथवा ज्ञान की इन बन्धुओं के पारस्परिक सम्बन्धों के ज्ञान से,'^१ ही सिद्ध करना है, तो हमारे लिए ईश्वर की मत्ता पर मुनिश्चित विश्वास कर सकना कठिन हो जाएगा। किन्तु धार्मिक जगत् में सदा यह मान्यता चली आती रही है कि जिन्होंने ईश्वर को जनश्रुति में नहीं, प्रत्युत स्वयं परिचय से जाना है, उन्होंने उसे तर्क और ऊहा-पोह के निष्कर्षों से नहीं बल्कि अनुभव से जाना है। किन्तु प्रश्न यह है कि क्या अनुभव की प्रामाणिकता वैध और स्वीकरणीय है?

३. ज्ञान-प्राप्ति के विभिन्न मार्ग

यद्यपि सभी प्रकार के संज्ञानात्मक अनुभवों से यथार्थ वस्तु का ज्ञान होता है, तथापि वह ज्ञान तीन प्रकार में होता है—ऐन्द्रियिक ज्ञान (प्रत्यक्ष), बौद्धिक तर्क (अनुमान) और अन्तर्ज्ञानात्मक बोध। प्रत्यक्ष ज्ञान हमें बाह्य संसार के बाहरी स्वरूप को जानने में सहायता देता है। इसके द्वारा हम वस्तुओं के इन्द्रियों द्वारा ज्ञेय गुणों को जान पाते हैं। इस ज्ञान की प्रदत्त सामग्री (डेटा) प्राकृतिक विज्ञान के अध्ययन का विषय होती है, जो उसका वर्णन करने के लिए

१. टेनपट : क्लॉवफिडल व्योचोज्ञा, भाग १ (१९२८), अध्याय १२, पृष्ठ ३२५।

एक सकल्पनात्मक संरचना तैयार करता है।

तर्कजन्य ज्ञान विश्लेषण और संश्लेषण की प्रक्रियाओं से प्राप्त किया जाता है। प्रत्यक्ष ज्ञान से हमें जो ज्ञान-सामग्री प्राप्त होती है उसका हम विश्लेषण करते हैं और उस विश्लेषण के परिणाम उस प्रत्यक्षगम्य वस्तु का अधिक विधिवत् ज्ञान प्रदान करते हैं। यह तर्कजन्य या सकल्पनात्मक ज्ञान अप्रत्यक्ष और प्रतीकात्मक होता है, वह हमें उस वस्तु को और उसकी कार्य-प्रणाली को संभालने और नियन्त्रित करने में सहायता देता है। जैसे-जैसे अनुभव और विश्लेषण में वृद्धि होती जाती है, वैसे-वैसे सकल्पनात्मक व्याख्याएँ बदलती रहती हैं। वे हमारे ज्ञान, हमारी दृष्टि और हमारी क्षमताओं पर निर्भर हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान और अनुभवजन्य ज्ञान दोनों ही ऐसे साधन हैं जिनके द्वारा हम व्यवहार में अपने परिवेश और परिस्थितियों पर नियन्त्रण प्राप्त करते हैं।

ये दोनों प्रकार के ज्ञान यथार्थ की प्राप्ति के लिए, जिसे वे उपलब्ध करने का प्रयत्न करते हैं, अर्थात् है। प्लेटो ने निरर्थक आकारों के सत्ता और ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष ज्ञान के अस्थायी आकारों में भेद पर बल दिया है। इनमें से प्रथम यथार्थ है और दूसरा अमयार्थ। प्रथम ज्ञान का विषय है और दूसरा सम्मति का। किन्तु यह स्पष्ट है कि तर्कजन्य ज्ञान से जानी गई वस्तुएँ उन वस्तुओं से भिन्न होती हैं जिन्हें हम प्रत्यक्ष के द्वारा जानते हैं। इसी आधार पर कभी-कभी यह तर्क भी दिया जाता है कि प्रत्यक्ष द्वारा जानी गई वस्तु अनुमान द्वारा संकल्पित वस्तु से अधिक यथार्थ होती है। किन्तु जब वस्तुतः बौद्धिक क्रिया हमारे ज्ञान की प्रक्रिया में आ घुसती है तो प्रत्यक्ष ज्ञान में होने वाली अव्यवहितता नष्ट हो जाती है। सकल्पनात्मक संश्लेषण कितना भी किया जाए वह प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत वस्तु की मूल पूर्णता और अव्यवहितता को फिर से लौटा नहीं सकता। ब्रंडले और वेर्गसा ने तर्कजन्य ज्ञान की प्रतीकात्मकता पर बल दिया है। भौतिक या अभौतिक कोई भी वस्तु हो, हमारी वृद्धि उसके बाहर-ही-बाहर रहती है, वह हमें उसके अन्तरतम तक नहीं ले जाती। जो व्यक्ति निद्रा के सम्बन्ध में बात करता है और उसके स्वरूप और उसकी परिस्थितियों के बारे में चर्चा करता है वह निद्रा के बारे में और सब-कुछ जानता है, सिर्फ निद्रा को ही नहीं जानता है। ब्रंडले की दृष्टि में समस्त बौद्धिक विश्लेषण यथार्थ का अपलाप है, उसका मिथ्याकरण है, क्योंकि वह ज्ञानी, एकता को विभिन्न शब्दों, परिभाषाओं और सम्बन्धों में विभक्त कर देता है।

विचार 'वह' (तत्) के यथार्थ रूप और 'जो' (यत्) के अमूर्त रूप के भेद में धूमता रहता है। किन्तु यह 'जो' (यत्) चाहे कितना भी व्यापक हो उसमें समस्त वर्तमान यथार्थ सत्ता का समावेश नहीं हो सकता।^१ बौद्धिक प्रतीक प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत यथार्थ का स्थान कभी नहीं ले सकते। इसके अतिरिक्त अनुभूति और भावों का समस्त जीवन, 'मासल देह के हर्ष और व्यथाएँ तथा आत्मा की पीटाएँ और आनन्द' विचार के क्षेत्र से बाहर रहते हैं। यदि विचार को जीवन के इन पक्षों के बोध के योग्य और सक्षम बनना है तो वह 'तर्क और ऊहापोह के विचार में भिन्न विचार हो जाएगा। तब वह अधिक पूर्ण अनुभव में निमग्न होगा।'^२ ब्रॅडले ने विवेक और निर्धारण में सत्ता को स्वरूप से पृथक् करने का जो आग्रह किया है और दोनों के पृथक्करण के आधार के रूप में उनकी एकता पर जो बल दिया है, उनमें सिद्ध होना है कि ऊहापोहमय तर्क में भी एक बड़ा बोध यथार्थ नहीं है। यथार्थ वस्तु की एकीकृत संरचना का ज्ञान हमें विचार में नहीं, अनुभूति में होता है, जिसे ब्रॅडले ने उच्चतर एकता की सज्ञा दी है, 'जिसमें विचार अनुभूति और इच्छा एक समवेत रूप में उपस्थित रहते हैं।' यह समग्र मानव का मृजनात्मक प्रयत्न है जो मात्र बौद्धिक प्रयत्न में भिन्न है, और यथार्थता को पूर्ण रूपेण जान सकता है। ब्रॅडले का कहना है, 'हम एक पूर्ण अनुभव का सामान्य प्रत्यय बना सकते हैं जिसमें समस्त प्रपञ्चात्मक भेद विलीन हो जाते हैं, और एक पूर्ण समग्र का एक उच्चतर स्तर पर अव्यवहित ज्ञान होना है जिसकी अविकलता और परिपूर्णता में कोई कमी नहीं होती।'^३

४. संकल्पनात्मक ज्ञान पर बेर्गसा के विचार :

बेर्गसा के अनुसार संकल्पनात्मक विश्लेषण में वस्तु के घटक अवयव प्राप्त नहीं होते, बल्कि उसकी विभिन्न अभिव्यक्तियाँ प्राप्त होती हैं। जब हम मूर्धास्त का विश्लेषण करते हैं तो उसमें हमें मूर्ध के घटकों का अस्त अर्थात् खण्ड मूर्धास्त नहीं मिलता जिसका एक अपना सौन्दर्य है, बल्कि उसमें हमें एक संकल्पनात्मक प्रतीक प्राप्त होता है जिसमें गोला और प्रकाश आदि के गुण हैं। कुछ गुणों का

१. देखिए, 'एपीयरेन्स एण्ड रियलिटी', आठवीं आवृत्ति (१९२५), अध्याय १५।

२. देखिए, 'एपीयरेन्स एण्ड रियलिटी', आठवीं आवृत्ति (१९२५), पृ० ७०-७१।

३. देखिए, 'एपीयरेन्स एण्ड रियलिटी', आठवीं आवृत्ति (१९२५), पृ० १६०।

समूह सूर्यास्त नहीं है।^१ आशिक प्रतीकों का अर्थ यथार्थ अंश नहीं है। यदि सकल्पनात्मक विश्लेषण से हम यथार्थ वस्तु के यथार्थ भाग प्राप्त होते तो यह सम्भव था कि हम उन्हें परस्पर जोड़कर उनसे मूल वस्तु प्राप्त कर सकें, किन्तु बेबल सकेतो ने यह सम्भव नहीं है। बुद्धि किसी वस्तु का विश्लेषण और पृथक्करण तो आसानी से कर सकती है किन्तु जब वह उसका सश्लेषण करती है तो उसकी सारी प्रक्रिया कृत्रिम होती है और उसके परिणाम भी कृत्रिम होते हैं। यह परिणाम एक गठजोड़ होता है, एक समवेत समग्र वस्तु नहीं होता। वेगंसा के अनुसार,

१. वेगंसा का कहना है : 'वास्तव में हम अपने-आपको यह समझते हैं कि हम एक सकल्पना के माध्यम से सकल्पना को रसकर एक तरह से समूर्त वस्तु का उनके अलग अलग हिस्से जोड़कर पुनर्निर्माण करते हैं और इस प्रकार उस वस्तु का 'बौद्धिक समानार्थक' (इएटनैबलुअल डेविबेलेण्ट) प्राप्त करते हैं। इस प्रकार हम यह विश्वास कर लेते हैं कि हम एकता, बहुत्व, नैतन्त्र्य, सान्द्रता या अनन्त और विभाज्यता आदि की सकल्पनाओं को परस्पर जोड़कर उस अवधि का ठीक-ठीक प्रतिरूप बना सकते हैं। किन्तु यह सर्वथा भ्रम है और यही खतरे की बात है। यह ठीक है कि अमूर्त प्रत्यक्ष विश्लेषण में अर्थात् एक वस्तु के अन्य वस्तुओं के साथ सम्बन्धों के वैज्ञानिक अध्ययन में सहायता देते हैं, किन्तु उस हद तक वे अन्तर्ज्ञान का स्थान नहीं ले सकते अर्थात् दार्शनिक दृष्टि से यह अध्ययन करने में सहायक नहीं हो सकते कि उस वस्तु का तात्त्विक और अपना विशिष्ट रूप क्या है। क्योंकि एक बात तो यह है कि यदि इन संकल्पनाओं को हम एक साथ अलग अलग रस भी लें तो उनको मिलाकर जो कुछ हमें प्राप्त होता है वह वस्तु भी कृत्रिम पुनर्रचना ही होता है, वे सकल्पनाएँ उस वस्तु के कुछ मामान्य, और एक तरह से अवैज्ञानिक पहलुओं के ही प्रतीक हो सकती हैं। इसलिए यह विश्वास करना निरर्थक है कि इन सकल्पनाओं से हम यथार्थ वस्तु को ग्रहण कर सकते हैं, वास्तव में उनसे हमें उसकी दायामात्र प्राप्त होती है। दूसरी बात यह है कि इसमें भ्रम के अनायास एक तन्त्र खतरा भी है, क्योंकि सकल्पना अमूर्तीकरण के साथ-साथ सामान्यीकरण भी करती है। सकल्पनाएँ किसी एक विशिष्ट गुण का अनन्त वस्तुओं के साथ सामान्यीकरण करके उनका प्रतीक मान बनती हैं। इस प्रकार वे उस गुण को अनन्त वस्तुओं में व्याप्त करके न्यूनाधिक विस्तृत कर देती हैं। किन्तु अब वह गुण मानसिक दृष्टि से उस वस्तु में फिर स्थापित किया जाता है तो वह उस वस्तु के साथ समरूप हो जाता है, या कम-से-कम अपने-आपको तदनु रूप धारण लेता है और उसकी वास्तव रूपरेखा बही हो जाती है जो उस वस्तु की है। वही गुण अब उस मानसिक वस्तु से अलग कर लिया जाता है और एक सकल्पना के रूप में प्रस्तुत किया जाता है तो वह अनिर्मित रूप से व्यापक होकर उस वस्तु के भी बहुत परे चला जाता है, क्योंकि अब उसे और भी बहुत-सी वस्तुओं को अपने साथ लेना होता है।' (एन इष्ट्रोडक्शन टु मैटाफिजिक्स (१९१३) अंग्रेजी अनुवाद, पृ. १५-१७)।

विज्ञान तत्त्वतः उपयोगितावाद के आधार पर चलता है, इसलिए उसकी विधि और पद्धति दोषपूर्ण होती हैं। विज्ञान त्रियात्मक और त्रियाभिमुख होने के कारण अपनी गतिशीलता में परिवर्तन को ग्रहण नहीं कर पाता। हम जड़ और गतिहीन वस्तुओं को मिलाकर गति का निर्माण नहीं कर सकते। यथार्थ सत्ता जीवन, गति, कालावधि और मृत नैरन्तर्य है, जबकि तर्कबुद्धि में प्राप्त होने वाली संकल्पनाएँ कालहीन, गतिहीन और मृत होती हैं। यदि समस्त ज्ञान संकल्पनात्मक ही होता तो साथ ही केवल मानवीय मन की पकड़ में बाहर होता, बल्कि स्वयं सर्वज्ञ की पकड़ में भी घटित होता। वेगंसा का कहना है कि पूर्ण निरपेक्ष ज्ञान का सही माधन बुद्धि नहीं, अन्तर्ज्ञान है।

५. श्रोत्रे :

श्रोत्रे की सम्मति यह है कि तर्काश्रित ज्ञान हमें व्यक्ति और यथार्थ में दूर ढटाकर अमूर्त जगत् में ले जाता है, जबकि अन्तर्ज्ञान हमें व्यक्ति का ज्ञान प्रदान करता है। उसका कहना है, 'ज्ञान के दो रूप हैं - वह या तो अन्तर्ज्ञानात्मक होता है या तर्कात्मक; संक्षेप में प्राप्त ज्ञान या बुद्धि में प्राप्त ज्ञान, व्यक्ति का ज्ञान या निखिल विश्वव्यापी ज्ञान; संक्षेप में ज्ञान या तो विश्वों की उपज होता है या संकल्पनाओं की।' संक्षेप में हम व्यक्तिगत वस्तुओं की आकृति प्रदान करते हैं और विचार के द्वारा हम उन विश्वों (आकृतियों) को विश्वव्यापी संकल्पनाओं के रूप में सम्बद्ध करते हैं। कला-सम्बन्धी क्रिया से सजीव और संप्राण यथार्थ वस्तु को ग्रहण किया जाता है, भले ही कलाकार यह न जानता हो कि वह यथार्थ वस्तु को ग्रहण कर रहा है। कला गलती नहीं कर सकती, परन्तु वह यह नहीं जान सकती कि वह गलती नहीं कर सकती। कोई भी बौद्धिक उच्चाटन उसे विचलित नहीं कर सकता। ब्रेंडले, वेगंसा और श्रोत्रे तीनों अलग-अलग ढंग में यही बात कहते हैं कि बुद्धि जीवन को जड़ कर देती है और उसे संकल्पनाओं में बांध देती है।

६. अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान :

इस प्रकार एक ऐसा ज्ञान भी है, जो संकल्पनात्मक ज्ञान में भिन्न है, जिसके द्वारा हम वस्तुओं को उनके यथार्थ रूप में देखते हैं, उन्हें किसी वर्ग के

सदस्य या समूह की इकाई के रूप में न जानकर उनके अपने-अपने विशिष्ट और सर्वथा पृथक् रूप में जानते हैं। यह अप्रत्यक्ष अव्यवहित ज्ञान है। केवल प्रत्यक्ष ज्ञान ही अव्यवहित ज्ञान नहीं होता। हिन्दू दार्शनिक प्रत्यक्ष ज्ञान के मुकाबले एक परोक्ष ज्ञान मानते हैं जो प्रत्यक्ष की भाँति ही अव्यवहित होता है। यह परोक्ष अन्तर्ज्ञान मन और यथार्थ वस्तु के बीच घनिष्ठ ऐक्य से पैदा होता है। यह ज्ञान तत्सत्ता की हो जाने से, तन्मय हो जाने से प्राप्त होता है, वह इन्द्रियों या प्रतीकों से प्राप्त नहीं होता। यह वस्तुओं के साथ तादात्म्य के द्वारा सत्य का ज्ञान है। हम सत्य के साथ, ज्ञेय वस्तु के साथ, एकत्व स्थापित करते हैं। ज्ञात वस्तु ज्ञाता के 'स्व' से बाहर की वस्तु के रूप में नहीं, बल्कि 'स्व' के अंग के रूप में ही ज्ञात होती है। अन्तर्ज्ञान जो कुछ प्रकट करता है वह एक सिद्धान्त उतना नहीं होता, जितना कि चेतना होता है। वह मन की एक स्थिति होता है न कि ज्ञेय वस्तु का लक्षण। भाषा और तर्क निम्न कोटि की वस्तुएँ हैं, इस प्रकार के ज्ञान का घटिया रूप हैं। इस वृहत्तर स्वतः सत् ज्ञान में जो कुछ छिपा हुआ है, विचार उसे आशिक रूप में प्रकट और प्रस्तुत करने का साधन है। ज्ञान वास्तव में ज्ञाता और ज्ञेय के बीच साधन और सन्निकट ऐक्य है।^१ तार्किक ज्ञान में हमेशा द्वंद्व होता है, वस्तु के ज्ञान और अस्तित्व में भेद होता है। विचार यथार्थ सत्ता को प्रकट करने में समर्थ है, क्योंकि तत्त्वतः वे दोनों एक ही हैं, किन्तु आनुभविक स्तर पर दोनों की सत्ता अलग-अलग है। किसी वस्तु को जानना और वह वस्तु हो-जाना अलग-अलग बातें हैं। इसलिए विचार की वाद में पुष्टि आवश्यक हो जाती है।

यथार्थ वस्तु के कुछ ऐसे पहलू भी हैं जिनमें इसी प्रकार का ज्ञान ही उपयुक्त और सक्षम होता है। उदाहरण के लिए क्रोध के भाव को लीजिए। इसके बाह्य सतही रूप के सम्बन्ध में प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं है। इसका बौद्धिक या तार्किक ज्ञान भी सब तक सम्भव नहीं है, जब तक कि वही बाहर से उसकी आधारभूत दत्तसामग्री उपलब्ध न हो और इन्द्रियाँ उसे उपलब्ध नहीं करा सकती। इससे पूर्व कि तर्कबुद्धि क्रोध की भावनात्मक स्थिति का विश्लेषण करे, उसे उस तक पहुँचना चाहिए, और वह स्वयं उस तक पहुँच नहीं सकती। क्रुद्ध होने

१. 'मनुष्य उसी वस्तु पर तर्क के द्वारा विचार करता है, जिसे वह स्वयं धारण नहीं किये होता। पूर्ण तर्क प्रमाण को खोजता नहीं, वह उस वस्तु के प्रमाण पर निर्भर करता है जिसे कि वह स्वयं भरा हुआ होता है।' (प्लीट्स, ८. २-५)।

का अर्थ क्या है, यह हम स्वयं श्रुष्ट होकर ही जान सकते हैं। कोई भी व्यक्ति मानवीय प्रेम या पितृवात्म्य की प्रवृत्ति को तब तक नहीं जान सकता, जब तक कि वह स्वयं उन भावों में न गुजरे। काल्पनिक भाव वस्तुतः अनुभूत भावों में सर्वथा भिन्न होने हैं।

हिन्दू विचारक अन्तर्ज्ञान के मर्म में बड़े उदाहरण के रूप में आत्मा के ज्ञान का प्रस्तुत करते हैं। हम अपनी आत्मा को अपने साथ एक होकर जानते हैं, उसी प्रकार जैसे कि हम प्रेम या शोध के भावों को उनके साथ एकात्म होकर जानते हैं। आत्मज्ञान को आत्म-मत्ता में अलग नहीं किया जा सकता। वही एकमात्र मन्त्रा और सीधा प्राप्त ज्ञान प्रतीत होता है, शेष सब ज्ञान आनुमानिक होता है। शंकर का कहना है कि आत्म-ज्ञान, जो न सर्वाश्रित ज्ञान है और न प्रत्यक्ष, किसी भी अन्य प्रकार के ज्ञान की पूर्वकल्पना है। एकमात्र वही सन्देहातीत है, 'क्योंकि यह उसी के तात्त्विक स्वरूप का ज्ञान है, जो उसमें इन्कार करता है।' यह अपने ज्ञान का विषय (आत्मप्रत्यय विषय) है और उसकी मत्ता का ज्ञान हमें इसलिये होता है कि वह अव्यवहित रूप में हमारे मनुष्य उपस्थित होता है।^१ उसे सिद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि वह स्वयं सब प्रमाणों का आधार है। यह एक ऐसा प्रकाश है जो न प्रकृति है और न पुरुष है, बल्कि जिसने दोनों की रचना की है। समस्त अनुभव—चाहे वह सज्जन हो, प्रेम हो या उद्यम (कोशिश)—हमेशा एक 'मैं' (अहम्) को होने वाला अनुभव है। समस्त ज्ञान में एक 'मैं' अन्तर्निहित रहता है। यह 'मैं' शरीर नहीं है, भले ही शरीर का हम 'मैं' के साथ कितना ही घनिष्ठ सम्बन्ध क्यों न हो। शरीर तो एक ऐसी वस्तु है जिसे इन्द्रियों द्वारा जाना जा सकता है। हम यह कभी नहीं कहते कि 'मैं शरीर हूँ', हम सिर्फ यह कहते हैं कि 'मेरा एक शरीर है।' आनुभविक चेतना के अग के रूप में, शरीर की यथार्थता आनुभविक जगत् की यथार्थता है। हम कहते हैं 'मैं देखता हूँ या मैं सुनता हूँ,' हम यह कभी नहीं कहते कि 'आँख देखती है या कान सुनता है।' समस्त ज्ञान में यह जो 'मैं' अन्तर्निहित है, वह अनुमान द्वारा नहीं जाना जाता, बल्कि स्वयं ज्ञान द्वारा तत्सत्ताक होकर जाना जाता है। यह युनिटादी तौर पर सीधे-मादे सन् के रूप में अनुभव

१. ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य, २. ३. ७ और १. १. ४।

२. ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य, १. १. १।

३. एरिह्यन किर्वागो, भाग २, द्वितीय संस्करण (१९३१), पृष्ठ ४७६।

किया जाता है, वह सक्ल्पना और तर्क के द्वारा सोची गई 'आत्मा' से भिन्न होता है। अव्यवहित रूप से अनुभव की गई वस्तु सक्ल्पना द्वारा ससृष्ट वस्तु से भिन्न होती है। अनुभव में अव्यवहित रूप में जानी गई आत्मा 'जो' (यत्) के रूप में नहीं 'वह' (तत्) के रूप में जानी जाती है। इस अव्यवहित बोध में हमें सत्ता के साथ परिचय का ज्ञान होता है, न कि उसके स्वरूप या प्रकृति का ज्ञान। जिस वस्तु का अव्यवहित बोध होता है, वह एक विशिष्ट प्रद्वितीय वस्तु के रूप में ज्ञात होती है, अर्थात् उस समय वही समस्त अनुभव का विषय होती है, शेष सब अविषय। जिस समय आत्मा का वास्तविक यथार्थ सत्ता के रूप में अव्यवहित अन्तर्ज्ञानात्मक बोध होता है, उस समय ज्ञान की क्रिया के कर्ता और कर्म का भेद वास्तविक नहीं होता, सिर्फ सर्काश्रित ही होता है। 'जो जानता है और जो जाना जाता है (बुद्धि और बुद्धि का विषय) वस्तुतः एक ही वस्तु है।'^१

अनेक पश्चिमी विचारकों ने शकर के इस विचार का समर्थन किया है। देकार्त का सन्देहवाद अपनी पराकाष्ठा पर पहुँचकर अन्त में आत्मचेतना की अन्तर्ज्ञानात्मक सुनिश्चितता से टूट जाता है। 'क्योंकि मैं सोचता हूँ, इसलिए मैं हूँ' (कोजिटो एरगो सुम)। दुर्भाग्य से देकार्त का यह कथन भ्रामक है। आत्मज्ञान तो इतनी आदिम और इतनी सीधी-सादी चीज है कि उसके लिए किसी 'क्योंकि और इसलिए' यानी हेतु की गुंजायश नहीं है। यदि 'मैं हूँ' इस बात पर निर्भर है कि 'मैं सोचता हूँ' तो 'मैं सोचता हूँ' भी किसी अन्य 'क्योंकि और इसलिए' पर निर्भर होगा और इस प्रकार कार्य-कारण की एक ऐसी शृंखला चल पड़ेगी जिसका कहीं अन्त नहीं होगा। हेगेल का कहना है कि 'जो व्यक्ति इसे हेत्वनुमान कहता है उसे हेत्वनुमान के सम्बन्ध में इसमें कुछ अधिक जानना चाहिए कि उसमें एक 'क्योंकि और इसलिए' होता है। हम यह 'हेतु' कहाँ तलाश करेंगे? 'कोजिटो एरगो सुम' यह उक्ति, जिस पर आधुनिक दर्शन के समूचे इतिहास का भवन खड़ा है, उसके रचयिता द्वारा एक स्वतः सिद्ध सत्य के रूप में प्रारम्भ की गई थी, न कि हेत्वनुमान के रूप में।'^२ यह अनुमान नहीं है, बल्कि एक अद्वितीय तथ्य का कथन है। आत्मचेतना में विचार और सत्ता अविभाज्य रूप में मिले हुए हैं। आत्मा प्रथम निरपेक्ष सुनिश्चित ज्ञान है, समस्त तार्किक प्रमाणों

१. परिस्टोल : डी ऐन, ३-४-१२।

२. लॉजिक ऑफ हेगेल, बेलेस का अंग्रेजी अनुवाद, (१८७४), खण्ड ६४।

का आधार है। देवानों का 'मैं हूँ' उस 'मैं हूँ' के समान ही है जिसके द्वारा प्राचीन यहूदी ऋषि ने अपने शिष्यों और अनुयायियों के सामने अपने यह्वा (ईश्वर) के अन्तिम स्वतः प्रामाण्य का उद्घोष किया था। लॉक ने भी, जो मनुष्य के महज अन्तर्ज्ञान प्रत्ययों का बहुत जबरदस्त विरोधी रहा है, अन्तर्ज्ञान की यथायंता को स्वीकार किया है। उसका कहना है, 'जहाँ तक हमारे अपने अस्तित्व का ताल्लुक है, हम उसे इतने स्पष्ट रूप में जानते हैं कि उसके लिए न तो प्रमाण की आवश्यकता है और न वह प्रमाण के योग्य है।' काण्ट के अनुसार 'मैं सोचना हूँ' हर ज्ञान के साथ जुड़ा हुआ है। वह सामान्यतः सभी संकल्पनाओं का बाहक है। समस्त ज्ञान और तर्क आत्म-मुनिश्चितता की इस स्वतः-सिद्ध भावना के साथ प्रारम्भ होते हैं। फिस्ते की दृष्टि में आत्मा के ज्ञान का कारण अन्तर्ज्ञान है। शोपनहॉर का मत है कि हमें अपने आन्तरिक अनुभव में एक ऐसी वस्तु का भान होना है जो प्रपचात्मक वस्तु से कुछ अधिक है। यह वस्तु इच्छा है और ममस्त प्रपच उसी का अभिव्यक्त रूप है। हमें अपनी इच्छा का ज्ञान तर्क और बुद्धि में नहीं, बल्कि अव्यवहित चेतना के द्वारा होता है, उसी के द्वारा हमें यथार्थ की प्रतीति होती है। वेगसा का भी कुछ-कुछ ऐसा ही विचार है। उसकी दृष्टि में सच्ची आत्मा वर्धमान आत्मा नहीं है, जो स्मृति

१. एम्मे ऑन दि ह्यूमन अण्डरस्टैंडिंग। पाण्डाल ने लिखा है : 'हम जानते हैं कि हम जगते हुए हैं। यह हो सकता है कि हम उस बात को तर्क से सिद्ध न कर सकें, किन्तु हमारी यह असमर्थता केवल हमारे तर्क की कमजोरी को सिद्ध करनी है, न कि (जैसा कि मन्देह्वारी कहते हैं) हमारे समस्त ज्ञान को अनिश्चितता की। कारण यह कि देहा, काल, गति और मरणा आदि का अस्तित्व आदि स्व-निर्दिष्ट वस्तुओं का भान केवल ही सुरक्षित है जैसा कि तर्क द्वारा प्राप्त कोई भी ज्ञान। और तर्क द्वारा और अन्तर्ज्ञान के द्वारा प्राप्त इन ज्ञान पर ही निर्भर करना है और उसी को अपने समस्त अस्तित्व अनुमानों के आधार के रूप में ग्रहण करना है।' (लिखित शेषः पास्कास्त फिर्नासका ऑफ रिजिनिंग (१९२६), पृष्ठ ४५)।

तुलना कीजिए : न्यूमेव : 'मैं ईश्वर में विश्वास करने के कारण ही वैधोलिक हूँ। किन्तु यदि मुझे पूछा जाए कि मैं ईश्वर में विश्वास क्यों करता हूँ तो मैं उत्तर दूँगा कि मैं उसमें श्रद्धा विश्वास करता हूँ क्योंकि मैं अपने-आपमें (अपने अस्तित्व में) विश्वास करता हूँ और क्योंकि मुझे अपने अस्तित्व में विश्वास करना तब तक असम्भव लगता है (और इस तथ्य का मुझे पूर्ण निश्चय है) जब तक कि मैं उस पर विश्वास न करूँ जो मेरे अन्तःकरण में एक अव्यवहित सर्वदशां, सर्वनिर्णायक सत्ता के रूप में विराज रहा है।' (परोपयोगिता)।

के द्वारा अपने अतीत अनुभव को सचित करती हुई अपने भावी उद्देश्य की ओर बढ़ती जाती है, बल्कि वह विशुद्ध सत् मात्र है जिसका न कोई अतीत इतिहास है और न भविष्य का सक्षय। वह अविभाज्य वर्तमान है जिसमें काल का विभाजन असंगत है।^१ हम वह विशुद्ध सत् तब बनने हैं या उसके निकट तब पहुँचते हैं, जब हम वास्तविक आनन्द के विरले क्षणों में होते हैं। हमें विशुद्ध निरुपाधिक सत्ता का अन्तर्ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक कि जो कुछ हम देखते हैं उसे बुद्धि द्वारा विभाजित की जानेवाली विभिन्न श्रेणियों में बाँटकर गलत प्रस्तुत करने की प्रवृत्ति से हम छुटकारा न पा लें। दूसरे शब्दों में, यह कहा जा सकता है कि हम विशुद्ध सत् का अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभव तभी कर सकते हैं जबकि हम तन्मय हो जाएँ। साधारणतः हमारा जीवन विशुद्ध 'सत्' मात्र नहीं है, क्योंकि वह अशतः यान्त्रिक है। इस तरीके से बेगँसों ने इस मत्स्य का प्रतिपादन किया है कि ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान के भेद के साथ कार्य करने वाली बुद्धि आत्मज्ञान प्राप्त नहीं कर सकती क्योंकि आत्मज्ञान में इन तीनों में भेद नहीं होता। बुद्धि गति की आधारभूत एकता की उपेक्षा कर देती है, गति अविभाज्य है और विभिन्न आकारों में बँटी हुई नहीं है। अन्तर्ज्ञानात्मक आत्मज्ञान अपने-आपको ज्ञान की एक और अखण्ड क्रिया के रूप में जानता है—एक ऐसी क्रिया के रूप में जो अपनी आत्मसत्ता के साथ एक है। अन्य मनो को हम अन्तर्ज्ञानात्मक अवबोध या सहानुभूतिशील व्याख्या के द्वारा ही जानते हैं।^२

जीवन की गम्भीरतम और मुख्यतम वस्तुओं का ज्ञान हमें अन्तर्ज्ञानात्मक अवबोध के द्वारा ही होता है। हम उनकी सत्यता पर विश्वास कर लेते हैं, उसके लिए तर्क नहीं करते। मूल्यों के क्षेत्र में हम इस प्रकार के ज्ञान पर बहुत अधिक निर्भर करते हैं। मूल्यों का स्वीकार और सृजन अन्तर्ज्ञानात्मक चिन्तन

१. क्रियेटिव एवोल्यूशन, अथेजी अनुवाद, पृष्ठ २१०।

२. तुलना कीजिए : अलेग्जेंडर : 'मन की सत्ता है, यह बात सुनिश्चित है। यह बात हम अनुमान या उपमान से नहीं जानते, बल्कि यह एक ऐसा विश्वास है जो एक विशिष्ट प्रकार के अनुभव से बलात् हम पर थोपा जाता है।' (स्पेस, टाइम एण्ड हीट (१९२०), भाग २, पृष्ठ ३७)। 'यह कहना गलत नहीं होगा कि किसी भी वस्तु के, उसके अनन्त सम्बन्धों सहित (जिनमें हमारी सचेदन्शील प्रकृति के साथ सम्बन्ध भी शामिल है), पूर्ण ज्ञान का अर्थ होगा, उस वस्तु का निर्माण। कारण, क्या इस सर्वज्ञता की सर्वशक्तिमत्ता से भिन्न कल्पना कर सकते हैं ? यदि मैं दूसरे व्यक्ति को उसके सम्पूर्ण रूप में जानता तो मैं स्वयं वह व्यक्ति हो जाता।' (रिचो : माइण्ड, भाग १३, पृष्ठ २६०)।

का ही परिणाम है। तथ्य के निर्णयों के लिए निष्पक्षता और निरभिनिविष्टता की आवश्यकता होती है, किन्तु इसके विपरीत मूल्यों के निर्णय मनुष्य के अपने मजीब अनुभव पर ही निर्भर करते हैं। किसी कार्य की योजना सही है या गलत, कोई वस्तु सुन्दर है या बुरा, इसका निर्णय वहीं मनुष्य कर सकते हैं जिनका अन्तःकरण प्रशिक्षित है और जिनकी संवेदनशीलता सर्वा दृढ़ है। तथ्य-सम्बन्धी निर्णयों के सही या गलत होने की परख आसानी से की जा सकती है, जबकि मूल्य-सम्बन्धी निर्णयों की नहीं। किसी गुण के प्रति संवेदनशीलता जीवन का कार्य है, वह केवल सीखकर प्राप्त नहीं की जा सकती। वह आत्मविकास की मात्रा पर निर्भर है।

इसके अलावा, जिस वस्तु को हम ग्राम तौर पर इन्द्रियों से प्रत्यक्ष रूप में जानते हैं या बुद्धि द्वारा अनुमान में जानते हैं, वह अन्तर्ज्ञान में भी जानी जा सकती है। हम वस्तुओं को इन्द्रियों के माध्यम के बिना भी देख सकते हैं और सम्बन्धों को उनका लम्बा-चोड़ा विस्तार किये बिना स्वतः स्फूर्त रूप में देख सकते हैं। दूसरे शब्दों में, हम किसी भी प्रकार की यथार्थ वस्तु को सीधा जान सकते हैं। सामान्य परिस्थितियों में हम तब तक यह जानने के अयोग्य प्रतीत होते हैं कि दूसरे के मन में क्या है, जब तक कि वह उसे वाणी या संकेतों द्वारा प्रकट न करे। किन्तु मनोविद्या (टैलीपैथी) के तथ्यों ने यह सिद्ध कर दिया है कि एक मन दूसरे के साथ सीधा सम्पर्क स्थापित कर सकता है।

७. अन्तर्ज्ञान और कल्पना :

वस्तु की यथार्थता वह चीज है जो अन्तर्ज्ञानात्मक बोध को महज कल्पना में प्रयत्न करती है। सान्त वस्तुओं के सामान्य प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें एक ऐसी वस्तु का सीधा और अनिवार्य भान होता है जिसका एक अपना निश्चित स्वरूप होता है। इस स्वरूप को हम अपनी इच्छाओं और कल्पनाओं से बदल नहीं सकते। उसी प्रकार अन्तर्ज्ञानात्मक चेतना से भी ऐसी यथार्थ वस्तुओं का बोध होता है जिन्हें हम इन्द्रियों में नहीं जान सकते। एक ऐसी वस्तु भी होती है जिसकी हम अपने सरलतम प्रत्यक्ष ज्ञान में भी कल्पना नहीं कर सकते, और फिर भी वह हमारे ज्ञान को सम्भव बनाती है। उसी प्रकार हमारे अन्तर्ज्ञान में भी एक ऐसी यथार्थ वस्तु होती है जो हमारे बोध को नियन्त्रित करती है। यह कान्पनिक वस्तु नहीं होती, बल्कि यथार्थ का एक सच्चा अनुसन्धान होती है। हम केवल अपने

शरीर की आँखों से ही नहीं, आत्मा की आँखों में भी देख सकते हैं। अदृष्ट वस्तुएँ आत्मा के प्रकाश में वैसे ही स्पष्ट हो जाती हैं, जैसे भौतिक आँख द्वारा देखी गई वस्तुएँ। प्रत्यक्ष ज्ञान का अतीन्द्रिय क्षेत्र में विस्तार ही अन्तर्ज्ञान है।

द. अन्तर्ज्ञान और बुद्धि .

वेगेंसों के अनुसार जीवन-बल अपने परिवेश के त्रियात्मक नियन्त्रण के साधन के रूप में बुद्धि का विकास करता है। बुद्धि क्रिया के लिए आवश्यक है। वह औजार बनाने वाली शक्ति है जिसके द्वारा जीवन निर्जीव द्रव्य को अपनी निज की शक्तियों के विस्तार के लिए साधनों के रूप में गढ़ता है। यदि हम यथार्थ वस्तु के आन्तरिक स्वरूप को जानना चाहते हैं, तो हमें सारे व्यक्तित्व का उपयोग करना पड़ेगा जिसका बुद्धि केवल एक भाग है। तर्क सिर्फ उसी सीमा तक सफल होता है जिस सीमा तक वह यथार्थ के सजीव प्रवाह को हटाकर उसके स्थान पर स्थितिशील सक्त्पनाओं की एक प्रणाली को स्थापित करता है। विचार उपयोगी है किन्तु सत्य नहीं है, जबकि अन्तर्ज्ञान सत्य है चाहे उपयोगी न हो। बौद्धिक चेतना त्रियात्मक होती है। जब कोई व्यक्ति मुझ पर पिस्तौल तानता है तो मैं यह देखने की चिन्ता नहीं करता कि उसका रंग क्या है और वह कहाँ की बनी हुई है, बल्कि मेरी प्रतिक्रिया सिर्फ तुरन्त वहाँ से भाग जाने की होती है। मेरे लिए त्रियात्मक दिलचस्पी की चीज सिर्फ उसका खतरनाक स्वरूप ही है, बाकी सब-कुछ मेरे लिए असंगत है। वैज्ञानिक ज्ञान क्रियात्मक चेतना के कार्यकलाप का विस्तार ही है। वह यथार्थ से उसके कुछ ऐसे पहलुओं को अलग कर लेता है जो त्रियात्मक दृष्टि से उपयोगी हैं और जो अन्य कामों में उपयोगी देखे जा सकते हैं। त्रिया तब तक सम्भव नहीं है जब तक यह पृथक्करण न हो और विचार, जहाँ तक कि वह तर्काश्रित है, पृथक्करण ही है।

हम क्योंकि यथार्थ पर नहीं पहुँच पाते, इसलिए हम अपने सिद्धांतों की पुष्टि की प्रतीक्षा करते हैं। हम पूर्व-कथन (प्रिडिक्शन) की शक्ति से अपने विचारों की सत्यता की परीक्षा करते हैं। किन्तु प्रतीकों और सम्बन्धों में, चाहे उनसे हम कितना ही पूर्व-कथन कर सकें, अव्यवहित अनुभव की विशिष्टता नहीं होती। एक भौतिक-शास्त्री कहता है कि वह बिजली के नियमों को जानता है, हालाँकि वह इस बात से अनभिज्ञ है कि स्वयं बिजली क्या चीज है। बिजली का उसका ज्ञान, जो उसे सीधा प्राप्त नहीं हुआ, अधिकाधिक बढ़ता जाता है, किन्तु

मीमांसा ज्ञान नहीं बढ़ सकती, क्योंकि वह व्यक्तिगत ज्ञान होता है और दूसरे को दिया नहीं जा सकता। हम उसकी पुष्टि नहीं कर सकते, इसलिए उस पर मन्देह प्रकट कर विवाद भी नहीं करते। वह विभक्त मन के बौद्धिक या ऐन्द्रियिक ज्ञान के आशिक सत्त्यों में परे होता है। अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान की पुष्टि हमारी नादियों के स्पन्दन में ही होती रहती है। वही एकमात्र पूर्ण ज्ञान होता है। वह सभी सम्भव है जबकि व्यक्ति पूर्णतः सजग और सन्तुलित हो। हम मही रूप में सभी देव सपने हैं जबकि हमारी आन्तरिक सत्ता में पूर्ण ऐक्य और साम्यावस्था हो। अन्तर्ज्ञान हमारी गहनतम सत्ता की अन्तिम दृष्टि है।

यह अन्तर्ज्ञान नये-सुले वैज्ञानिक कथनों के द्वारा प्रकट या प्रसारित नहीं किया जा सकता, वह कान्पनिक कथाओं, धर्मों, साहित्य और कला के द्वारा प्रकट किया जाता है। अन्तर्ज्ञान को अभिव्यक्त करने वाले प्रत्यय संप्राण होते हैं, क्योंकि वे जीवन को अभिव्यक्त करने हैं, निरे तार्किक विवेचन को नहीं। वे स्वतन्त्र, लचीले और तरल होते हैं और उनमें आत्मा का श्वास-प्रश्वास होता है।

यदि हम 'ज्ञान' का परिभाषा सिर्फ ऐसे ज्ञान तक ही सीमित कर दें जो दूसरों को 'संचारित' किया जा सके और मूत्रों और आघार-वाक्यों में अभिव्यक्त किया जा सके, तो अन्तर्ज्ञानात्मक अन्तर्दृष्टि, जो अनिवर्चनीय होती है और अनुमान के आधार-वाक्यों में प्रकट नहीं की जा सकती, ज्ञान नहीं कहलाएगी। किन्तु ज्ञान की सबसे सच्ची कमौटी 'संचरणीयता' नहीं बल्कि उसकी मुनिश्चितता है और क्योंकि अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभव में यह मुनिश्चितता विद्यमान है, इसलिए वह भी ज्ञान का एक प्रकार है।

यदि हमारा समस्त ज्ञान अन्तर्ज्ञानात्मक ढंग का होता, यदि यथार्थता स्वयं अपनी अव्यवहित साक्षी होती, तो तर्काश्रित कसोटियों की कोई आवश्यकता न होती। तब ज्ञाता और ज्ञेय में पूर्ण तादात्म्य होता और हमारा ज्ञान भी पूर्ण होता। इस प्रकार के ज्ञान में बाह्य वस्तुओं का कोई निर्देश नहीं होता और हर प्रत्यय अपना ही सपना या उपमान होता, अर्थात् उसकी पुष्टि के लिए किसी बाह्य वस्तु या बाह्य उदाहरण की आवश्यकता नहीं होती। ज्ञान और सत्ता, प्रत्यय और यथार्थ, निर्देश और पुष्टि, सभी उसमें विद्यमान होते हैं। वह प्रमाण-मापक नहीं होता। यह एक सत्ता है जिसे अपना ज्ञान है। यह ऐसा ज्ञान है जो ऊपर का सही ज्ञान नहीं है, न प्रतीकात्मक है और न किसी अन्य के द्वारा प्राप्त।

किन्तु वास्तविक ज्ञान एक दृष्टि से अपूर्ण होता है, क्योंकि उसमें कर्ता और कर्म का, ज्ञाता और ज्ञेय का, भेद होता है। कर्म कर्ता तक एक माध्यम के द्वारा पहुँचता है। विचार और ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष वस्तुनिष्ठ ज्ञान के साधन के रूप में आवश्यक हो जाते हैं। इस प्रकार इसमें हमेशा द्वैत बना रहता है। किसी वस्तु का ज्ञान और उसकी सत्ता अलग-अलग चीजें हैं। सत्ता विचार में समाविष्ट होने से इनकार करती है। इसलिए विचार को पुष्टि की आवश्यकता होती है। ज्ञान के क्षेत्र में हम तथ्यों और कल्पनाओं में आनुभविक यथार्थ के पैमाने से भेद कर सकते हैं। हम किसी वस्तु को जानते हैं, यह तभी कहा जाता है, जबकि हम उस वस्तु को अनुभव की अन्य वस्तुओं के साथ निश्चित सम्बन्धों में स्थापित कर सकें। आनुभविक यथार्थ का अर्थ है तार्किक विश्व के भीतर आवश्यक सम्बन्ध। जैसे-जैसे हमारा इन्द्रियो द्वारा प्राप्त ज्ञान बढ़ता जाता है, जैसे-जैसे नये प्रपञ्चों को ज्ञान के ढाँचे के भीतर निश्चित स्थान दिये जाने हैं, वैसे-वैसे हमारे ज्ञान में भी वृद्धि होती जाती है। नये ऐन्द्रियिक तथ्य तभी सत्य स्वीकार किये जाते हैं जबकि वे हमारी योजना में अनुकूल बैठते हों। उनका प्रामाण्य उनमें स्वतः विद्यमान नहीं होता, बल्कि वह अन्य वस्तुओं से प्राप्त किया जाता है।

अन्तर्ज्ञानात्मक सत्य मानसिक दृष्टि की सीधी-सादी सरल क्रिया होने के कारण सन्देह से मुक्त होते हैं।^१ वे इसलिए विश्वसनीय नहीं होते कि तर्क के द्वारा उनकी प्रामाणिकता सिद्ध होती है, बल्कि ज्योंही हम इन सत्यों को अन्तर्ज्ञान से उपलब्ध करते हैं, त्योंही हम उन पर विश्वास कर लेते हैं। सन्देह तो तब पैदा होता है जब विमर्श ऊपर से आ टपकता है। ठीक-ठीक कहा जाए तो तर्क-श्रित ज्ञान वास्तव में अज्ञान है, अविद्या है। वह सिर्फ तभी तक प्रामाणिक होता है जब तक कि अन्तर्ज्ञान पैदा नहीं होता और अन्तर्ज्ञान तब पैदा होता है जबकि हम निजी अहंकारपूर्ण सत्ता के खोल को उतार फेंकते हैं और अपने भीतर विद्यमान शुद्ध आदिम आत्मा में लौट जाने हैं जहाँ से हमारी वृद्धि और ऐन्द्रियिक ज्ञान प्राप्त होते हैं। यदि अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान तादात्म्य से प्राप्त होने वाला ज्ञान है तो यथार्थ सत्ता के अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान की प्राप्ति का अर्थ यह है कि हम यथार्थ

१. तुलना कीजिए, लाक—‘मन सत्य को न तो उत्तेजित करता है और न उसकी परीक्षा करने का कष्ट उठाता है, बल्कि वह तो सत्य की ओर उद्युक्त या निर्देशित होकर उसे उसी प्रकार प्राप्त करता है, जैसे कि आँख प्रकाश को।’ (ऐसे आँख दि हूँ मन अटर्स्टैडिंग, ४ १२-१)।

मत्ता के साथ तादात्म्य और ऐक्य भी स्थापित कर सकते हैं। यदि हमारा स्वरूप आत्मा है तो यथार्थ मत्ता भी आत्मा ही है। ज्ञाता और ज्ञेय दोनों की आत्म-स्वरूपना हमारे रोजमर्रा के जीवन में इसलिए अदृश्य हो जाती है कि हम अपने प्रमली स्वरूप को अपना ऊपर का सतही रूप समझ लेते हैं। जितना-जितना हम गहराई में जाते हैं, उतना-ही-उतना हम अद्वितीय होने जाते हैं। और जो सबसे अधिक अद्वितीय है वही सबसे अधिक विस्वव्यापी है।

बौद्धिक और अन्तर्ज्ञानात्मक, दोनों ही ज्ञान सही हैं और दोनों का अपना स्थान है। अपने-अपने प्रयोजनों के लिए दोनों ही उपयोगी हैं। तर्काश्रित ज्ञान में हम ममार की परिस्थितियों को जानते और उन्हें अपने उद्देश्य के लिए नियंत्रित करते हैं। हम उन्हें भली-भाँति जाने बिना कार्य नहीं कर सकते। किन्तु यदि हम वस्तुओं को उनके वास्तविक अद्वितीय स्वरूप में जानना चाहते हैं, उन्हें उनकी अनिवार्य यथार्थता में जानने के इच्छुक हैं, तो हमें ऊहापोहमय चिन्तन में ऊपर उटना चाहिए। किसी वस्तु का सीधा बोध या उसको सरल और हृदय एकाग्र दृष्टि में देखना ही अन्तर्ज्ञान है। यह कोई रहस्यपूर्ण प्रक्रिया नहीं है, बल्कि यह मानव-मन के लिए सम्भव अधिकतम सीधी (अपरोक्ष) और अन्तर्भेदी परीक्षा है। अन्तर्ज्ञान का बुद्धि के साथ लगभग वही सम्बन्ध है, जो बुद्धि का इन्द्रिय-ज्ञान के साथ है। यद्यपि अन्तर्ज्ञान बुद्धि से परे की चीज है, किन्तु वह उसके विपरीत नहीं है। वह सम्यग्ज्ञान अर्थात् पूर्णज्ञान कहलाती है। विमर्शात्मक ज्ञान इस सम्यग्ज्ञान की तैयारी है। शंकर ने कहा है कि ज्ञान का फल अन्तर्ज्ञान या सम्यग्ज्ञान के सम्मुख स्पष्ट होता है।^१ वह प्लेटो से सहमत है, जिसकी दृष्टि में तर्क एक क्रमिक बौद्धिक ज्ञान है जो मन को यथार्थ का सीधा अपरोक्ष दर्शन प्राप्त करने में सहायता करता है।^२ उनके 'मिथोजियम' में पैगम्बर दियोतिमा मुकरात को उन वार्यों का उपदेश करती है जिनके द्वारा सौन्दर्य के आकार का बोध प्राप्त किया जा सकता है। हम पहले अनेक प्रकार की मुन्दर वस्तुओं को देखते हैं, फिर यह देखते हैं कि उन सबसे सौन्दर्य का कौनसा गुण समान रूप से विद्यमान है, तदनन्तर नियमों और नैतिक आदर्शों में विद्यमान अमूर्त सौन्दर्य का मूल्यांकन करते हैं और अन्त में हम सौन्दर्य के आकार का ज्ञान प्राप्त करते हैं। 'रिपब्लिक' में बनाया गया

१. अन्नयुध शांकर भाष्य, ३, ४-१५। कठ उपनिषद् ३, १० भी देखिए।

२. मिथोजियम, २११; रिपब्लिक, ५१५, ५२२-५२५; गिनोवा की 'प्रथिम', ५.२० भी देखिए।

है कि आकार का बोध तब तक नहीं हो सकता, जब तक कि माप, तोल और गणना के नियत विज्ञानों द्वारा और अमूर्त अध्ययनों के कठोर और श्रमसाध्य अभ्यास से मन को आवश्यक प्रारम्भिक प्रशिक्षण न मिल जाए।^१ अन्तर्ज्ञान तर्क-विरोधी नहीं बल्कि तर्क से ऊपर है। यह एक ऐसा ज्ञान है, जो समूची आत्मा द्वारा ग्रहण किया जाता है, जो अपने ही किसी टुकड़े से, चाहे वह प्रत्यक्ष ज्ञान हो या बौद्धिक तर्क, ऊपर होता है। मन का समग्र जीवन उसके किसी विशिष्ट प्रकार से अधिक मूर्त होता है। इसका अर्थ यह है कि महान् अन्तर्ज्ञानों पर व्यक्तित्व की छाप होती है। किन्हीं भी दो व्यक्तियों को विज्ञान का एक ही नियम सूझ सकता है, जैसा कि डार्विन और वॉलेस के साथ सचमुच हुआ भी, किन्तु कोई भी दो व्यक्ति एक ही कलाकृति का सृजन नहीं कर सकते, क्योंकि कला समग्र व्यक्तित्व की समस्त आत्मा की अभिव्यक्ति है, जबकि विज्ञान अपने सामान्य उपयोग में आत्मा के एक अंश की अभिव्यक्ति है।

६. अन्तर्ज्ञान पर हेगेल के विचार :

अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान के इस अखण्ड और समग्र स्वरूप पर बल देना इसलिए आवश्यक है, क्योंकि हेगेल-जैसा विचारक उसकी आलोचना इस गलतफहमी के कारण करता है कि अन्तर्ज्ञानात्मक शक्ति शेष मानसिक जीवन से एक भिन्न और अलग-अलग वस्तु है और उससे जिस यथार्थता का बोध होता है वह भी शेष सत्ता से एकदम अलग और अमूर्त सत्ता है। हेगेल का कहना है कि अव्यवहित ज्ञान, जिसमें विचार का कोई स्थान न हो, सत्य नहीं हो सकता। वह अन्तर्ज्ञान को एक ऐसी वस्तु मानता है जिसका बुद्धि से कोई सम्बन्ध नहीं है और जो इसीलिए हमें साधारण सत्ता के सिवाय और कुछ प्रदान नहीं कर सकती। किन्तु जिस तरह केवल सत्ता की श्रेणी को भी मूर्त जगत् की सम्पदा से भरकर विभिन्न श्रेणियों का मूर्त रूप देना पड़ता है, उसी तरह निरे अन्तर्ज्ञान को भी मानसिक क्रिया के अन्य भागों से पुष्ट करना पड़ता है। हेगेल की यह आलोचना एक लिहाज से अच्छी है क्योंकि वह इस प्रकार की धारणाओं के विरुद्ध चेतावनी देती है कि अन्तर्ज्ञान बुद्धि के संबंधा विपरीत है, या कि अन्तर्ज्ञान निरी कल्पना या निरी अनुभूति मात्र है।

वेगसा में हम अन्तर्ज्ञान को बुद्धि के मुकाबले विरोधी के रूप में रखने रिच ब्लिक, ५२५-५२८।

की प्रवृत्ति देखते हैं, हालाँकि यह उसका प्रधान विचार नहीं है। वेगेंसा प्लेटो की हम शिक्षा में प्रभावित हुआ है कि अच्छाई (शिव या ईश्वर) की भाँकी उन्ही को प्राप्त होती है जो बौद्धिक अनुशासन और कठोर चिन्तन से इसके लिए पहले में नैयार होते हैं।^१ वह बार-बार कहता है कि बुद्धि अन्तर्ज्ञान के लिए भूमि तैयार करती है। उसका वहना है, 'हम यथायं सत्ता में अन्तर्ज्ञान—अर्थात् उसके अन्तरतम के साथ बौद्धिक सहानुभूति—तब तक नहीं प्राप्त कर सकें, जब तक कि हम उसके साथ मतही अभिव्यक्त रूपों के साथ मुदीर्घ सम्पर्क द्वारा उसका विज्ञान अर्जित न कर सें।'^२ इसको स्पष्ट करने हुए उसने कहा है कि उदाहरण के लिए जब हम कोई साहित्यिक रचना करते हैं तो पहले हम सम्बद्ध विषय-सामग्री का बहुत धैर्य में अध्ययन करते हैं, उसके अन्तर तक पहुँचने के लिए कठोर प्रयत्न करने हैं और उस पर निरन्तर विचार और चिन्तन करते हैं। तब कहीं वह सुखद विचार-रत्न हमें मिलता है जिसका विश्लेषण करने और जिसमें हजारों घाटीकियों को भरने का हम प्रयत्न करते हैं। प्रतिभा एक अर्थ में ईश्वरीय देन है और उसका दूसरा अर्थ है धैर्य और विनम्रता के साथ अध्ययन की क्षमता। अन्तर्ज्ञान को बौद्धिक सहानुभूति बताकर वेगेंसा यह कहना चाहता है कि अन्तर्ज्ञान का अर्थ प्रारम्भिक, अमूर्त, अवैज्ञानिक, अव्यवहित ज्ञान नहीं, बल्कि उसका अर्थ बौद्धिक विश्लेषण के बाद आनेवाला उच्चतर, अव्यवहित साक्षात्कार है। यह उच्चतर अव्यवहित अन्तर्ज्ञान हमारी समूची नैतिक और बौद्धिक प्रकृति को एक-एकाने प्रयत्न पर केन्द्रित करके प्राप्त किया जा सकता है। यद्यपि ब्रेंडले का यह कथन सही है कि मर्यादा अव्यवहित सम्पर्क हमें सत्य और यथार्थ का ज्ञान प्रदान करता है, तथापि हमें व्यावहारिक आवश्यकता और बौद्धिक विश्लेषण द्वारा वस्तु की एकता में होने से पूर्व शब्द बौद्धिक स्तर पर होने वाले अव्यवहित सम्पर्क और अन्त में तथा कुछ हद तक, बौद्धिक चिन्तन के फलस्वरूप अति-बौद्धिक स्तर पर होने वाले अव्यवहित सम्पर्क में भेद करना चाहिए। प्रारम्भिक अव्यव-हितता तो समूची प्रक्रिया में हमारे साथ बनी रहनी है, हालाँकि दूसरी मजिल में पहुँचकर उसका प्रारम्भिकता का तत्त्व धुल जाना है और वह एक सीधी अपरोक्ष प्रिया में यथार्थ को ग्रहण करनी है। अन्तर्ज्ञान की अव्यवहितता प्रत्यक्ष अनुभूति को अव्यवहितता से भिन्न और दूसरी किस्म की है। प्लेटो और शंकर दोनों इस

१. रिपब्लिक, ७।

२. एन इण्ट्रोडक्शन टु मैथेम्बिक्स, अर्थे जो अनुवाद, (१९१३), पृष्ठ ७७।

वात पर एकमत है कि इस प्रकार की अन्तर्ज्ञानात्मक सुनिश्चितता तर्कपूर्ण विश्लेषण की एक लम्बी प्रक्रिया के बाद प्राप्त होती है। किन्तु जब एक बार अन्तर्ज्ञान की स्थिति प्राप्त हो जाती है तो हम उसे और बढ़ाकर बिम्बों और सकल्पनाओं की बौद्धिक दृष्टि से क्रमबद्ध करते हैं। चिन्तन की सभी गतिशील क्रियाएँ, चाहे वे शतरंज के खेल में हो या गणित के किसी प्रश्न के समाधान में हों, समूची स्थिति की अन्तर्ज्ञानात्मक पकड़ के द्वारा नियन्त्रित होती है।

यदि अन्तर्ज्ञानों का स्वरूप इतना बौद्धिक है तो उन्हें अन्तर्ज्ञान कहने की आवश्यकता ही क्या है? क्या बुद्धि और अन्तर्ज्ञान का भेद, जैसा कि हेगेल ने कहा है, वैसे ही नहीं है जैसा कि अवबोध या प्रतिपत्ति (अण्डरस्टैंडिंग) और तर्क (रीजन) का? अवबोध, जिसका सम्बन्ध निरन्तर स्व-तादात्म्य से है, अमूर्त विचार है, जबकि तर्क एक मूर्त विचार है, जिसके द्वारा विशिष्ट स्थितियों के उदाहरणों से विश्वव्यापी नियम बनाए जाते हैं और उन विशिष्ट स्थितियों के साथ एक अभिमान्य एकता कायम की जाती है। अवबोध में होनेवाला विशुद्ध तादात्म्य समस्त भिन्नताओं को अपने से अलग और बाहर रखता है, जबकि तर्क के तादात्म्य की दृष्टि में भेद आगिक और तात्त्विक होता है। अवबोध यथार्थ वस्तु की एकता को जिन विरोधी द्वन्द्वों में विभक्त करता है, वे परस्पर तो विरोधी होने हैं किन्तु उस समग्र वस्तु से, जिसके विभाजन से वे अलग किये जाते हैं, उनका विरोध नहीं होता। सत् (बीइंग) और असत् (नॉन-बीइंग) मूर्त गति के दो विभिन्न दृष्टिकोणों से देखे गए दो पहलु हैं। एक छोर पर सत् है और दूसरे पर असत्, किन्तु यथार्थ वस्तु न तो विशुद्ध सत् है और न विशुद्ध असत्, वह एक मूर्त उत्पत्ति या घटना (विकमिग) है। केवल सत् होना या केवल असत् होना, जैसा कि अवबोध उन्हें ग्रहण करता है, अर्थहीन है। परस्पर प्रतियोगी द्वन्द्व यथार्थ उत्पत्ति या घटना (विकमिग) को दो परस्पर निर्भर किन्तु परस्पर-विरोधी गतियाँ हैं और उनका अनन्त सघर्ष ही सृजन की प्रतिभा है। हेगेल की दृष्टि में समूची जीवन-प्रक्रिया परस्पर-प्रतियोगी द्वन्द्वात्मक वस्तुओं का सघर्ष और विरोध पर विजय पाने का सघर्ष है। विरोध पर विजय पाने और सश्लेषण स्थापित करने का प्रयत्न ही सघर्ष और सब वस्तुओं के अस्त्यावित्त का कारण है। किन्तु यदि सश्लेषण या सरोचन (रिकन्सिलिएशन) पूर्ण हो जाए तो सृष्टि-क्रम बन्द हो जाए। सृष्टि (विकमिग) की प्रक्रिया का अर्थ या तो यह है कि सत् असत् पर विजय पाने के लिए सघर्ष कर रहा है या असत् सत् पर विजय पाने के लिए प्रयत्न-

घोल है। विजय पाने की इस प्रक्रिया का कभी अन्त नहीं होता, क्योंकि यदि प्रक्रिया पूरी हो जाए अर्थात् सन् को संघर्ष और विजय पाने के लिए कोई असन् न मिले, या संघर्ष को संघर्ष के लिए सन् न मिले, तो उसके परिणामस्वरूप या तो विगुड मत् हो रह जाएगा या विगुड असन् हो, जो दोनों अर्थहीन अमूर्तरूप मात्र हैं। यह विश्व की प्रक्रिया, यह सृष्टि-क्रम दो के संघर्ष का नाम है और उसकी ठीक-ठीक कल्पना हम ऐसी विरोधी संकल्पनाओं की परस्पर अनिवार्यता की पूर्ण कल्पना करके ही कर सकते हैं, इन संकल्पनाओं की पारस्परिक विरोधिता यथार्थ वस्तु में अन्तःसंघर्ष को व्यक्त करती है।

हेगल के तर्क और अवबोध-सम्बन्धी विचार तथा अन्तर्ज्ञान और बुद्धि के भेद में विवाद का मुख्य बिन्दु क्या है? इस प्रश्न का अन्तिम सार यह है कि क्या हम सन् और असन् के संघर्ष से होने वाली उत्पत्ति या सृष्टि (विक-मिंग) को देखते हैं, या सिर्फ उसके बारे में सोचते ही हैं, क्या हम यथार्थ को विचार के द्वारा कल्पित करते हैं अथवा अपरोक्ष अन्तर्दृष्टि की एक सर्वथा असाधारण क्षिति में उसे अन्तर्ज्ञान के द्वारा जानते हैं। हेगल संकल्पनात्मक चिन्तन को अत्यधिक महत्त्व देता है, इसलिए यद्यपि वह यथार्थता की कल्पना की श्रेणी में नहीं पहुँचता तो भी उसमें तर्क और यथार्थ में अविच्छेद्य आगिक (धार्मिक) सम्बन्ध स्थापित करने की प्रवृत्ति है। उसका कहना है कि हर मत्ता की पहली गत्त यह है कि उसका कोई-न-कोई तर्कसंगत विरोधी (प्रतियोगी या अपोजिट) भी है। हेगल की दृष्टि में द्वन्द्वात्मक तर्क दार्शनिक खोज और व्याख्या की ही एक प्रणाली नहीं है, बल्कि वह वस्तुओं के अस्तित्व और विकास का वर्णन करने की एक विधि भी है। यद्यपि यह कहना सही होगा कि हेगल मूर्त प्रकृति के भरपूर जीवन को निर्जीव द्वन्द्वात्मक तर्क में परिणत कर देता है, तथापि एच० टी० ग्रीन आदि उसके कुछ अनुयायी कहते हैं कि विचार न केवल यथार्थ को व्यक्त करता है बल्कि वही यथार्थ है।^१ हेगल के दर्शन में तर्क ही प्रधान वस्तु है; उसने जीवन को भी एक बड़े तर्क में परिणत कर दिया है, जीवन सत्य को एक अमूर्त मूत्र (फार्मुला) में बदल दिया है। यदि जीवन को सिर्फ एक तर्क-प्रणाली में ही व्यक्त किया जा सके तो वह जीवन ही न रहे। हेगल का द्वन्द्वात्मक तर्क पूर्ण (शैल) से प्रारम्भ नहीं होता, जिसमें परस्पर-विरोधी

१. तुलना कर्त्रिण, ग्रीन: 'विचार ही वस्तु है और वस्तु ही विचार है।' (वर्ग ३, पृष्ठ १५४)।

द्वन्द्वात्मक रूप अपने-आपको अभिव्यक्त करते हैं, बल्कि वह उनमें से किसी एक रूप से प्रारम्भ होता है और वह रूप हमें अपने प्रतियोगी रूप की ओर ले जाता है और फिर दोनों मिलकर परस्पर सघर्ष से एक ऐक्य का निर्माण करते हैं जो उन दोनों परस्पर-विरोधी रूपों को परस्पर बाँधता है। अन्तर्ज्ञान की दृष्टि में वस्तु की अविभाज्य एकता एक प्राथमिक (मूल) यथार्थ वस्तु है, किन्तु हेगेल यह मानता है कि वह दो परस्पर-विरोधी द्वन्द्वात्मक रूपों से मिलकर बनती है, जिनका अस्तित्व तार्किक दृष्टि से पूर्ण या एकता से पहले विद्यमान है। हेगेल के अनुसार एकता संश्लेषण के फलस्वरूप बनती है, जिसके घटकों का बोध और ग्रहण सश्लिष्ट पूर्ण से पहले होता है। हेगेल के द्वन्द्वात्मक तर्क का सार-तत्त्व एक सहज और असीमित विकास-प्रक्रिया है जिसके द्वारा एक सीमित और सान्त वस्तु अपने विरोधी (प्रतियोगी) में प्रवेश करती है, जिससे वह पहली वस्तु अपने-आपको समाप्त कर देती है और अपनी विरोधी वस्तु के साथ मिलकर एक उच्चतर और व्यापकतर सकल्पना में परिणत हो जाती है। पूर्ण वस्तु की अन्त-दृष्टि संश्लेषण के बाद प्राप्त होती है। यह विचारधारा सम्भवतः काण्ट से विरासत में प्राप्त हुई है, जो विमर्शात्मक विचार से पूर्व किसी एकता को स्वीकार नहीं करता। उसकी दृष्टि में अनेक का (चाहे वह अनुभव से प्राप्त हो या प्रागनुभव अर्थात् अनुभव से पूर्व हो) संश्लेषण ही सबसे पहले ज्ञान को जन्म देता है।^१

इसके अलावा हेगेल यथार्थ वस्तु को केवल द्वन्द्वात्मक तर्क के द्वारा समझे जाने योग्य कुछ सम्बन्धों का समूह बताकर भावना, इच्छा तथा मानसिक आन्तरिकता के तत्त्वों की उपेक्षा कर देता है, कम-से-कम वह प्रधानता जिस वस्तु को देता है वह निरा तार्किक तत्त्व है। यह ठीक है कि मनुष्य एक विचार करने वाली सत्ता है, किन्तु उसका अस्तित्व केवल चिन्तन ही नहीं है। हेगेल भले ही न मानता हो, किन्तु उसके कुछ अनुयायी अवश्य यह मानते हैं कि केवल विचार ही समस्त सत्ता का सृजन करता है। यथार्थ सत्ता ही मूर्तिमान विचार है, प्रत्यय ही सत्ता के रूप में मूर्तिमान है। यथार्थ सत्ता सर्वसमावेशी तार्किक अनुभव या मन है। विश्व-प्रक्रिया एक तार्किक प्रक्रिया का ही अंश है, एक असमाप्त तर्कवाच्य है। सारा भविष्य एक तरह से वर्तमान में निहित है। व्याख्या की प्रक्रिया में नया कुछ घटित नहीं होता और न ऐसा ही कुछ घटित क्रिटिक ऑफ़ प्योर रीजन, नॉर्मन कैम्प रिन्थ का अंग्रेजी अनुवाद, खण्ड १०।

होता है जिसका हम तर्क-वाक्य से पूर्व कथन न किया जा सकता हो।

यदि जीवन इतिहास है, यदि यथार्थ सही अर्थों में मृजन (उत्पत्ति) है; एक शाश्वत पुनर्नवीकरण है, पुनरावृत्ति नहीं, तो उसका बोध विशुद्ध द्वन्द्वात्मक तर्क के रूप में नहीं हो सकता। पूर्ण ज्ञान अपने मूल रूप में अना-याम अन्तर्दृष्टि या अन्तर्ज्ञान की शक्ति में होता है। यह व्यवहृत की अपेक्षा अव्यवहृत अधिक, सकल्पनात्मक की अपेक्षा अनुभवात्मक अधिक होता है। दर्शन मकल्पनात्मक पुनर्निर्माण उतना नहीं है, जितना कि अन्तर्दृष्टि का प्रकटीकरण। यथार्थ का सबसे सच्चा वर्णन, जो जीवन के स्वरूप का वर्णन है, जो एक मूल संघटन या विकास है, ऐतिहासिक वर्णन के समान होता है, न कि द्वन्द्वात्मक तर्क के विकास के वर्णन के रूप में। जो इतिहास वास्तविक विकास को केवल एक तार्किक प्रणाली में परिणत करता है, वह सच्चा इतिहास नहीं, नाम-मात्र का इतिहास है। यह पुरानी मान्यता, कि ससार रेखागणित की गढ़नी में चलता है, जिसमें उसकी गति पीछे की ओर भी होती है और एक ही यस्तु की पुनरावृत्ति भी होती है, न केवल तर्कपूर्ण दृष्टिकोण है, बल्कि प्लेटो के विचार के अनुकूल भी है। यदि यथार्थ सही अर्थों में घटना का घटित होना है तो ज्ञान केवल अन्तर्दृष्टि ही हो सकता है। सकल्पनात्मक ज्ञान के रूप में दर्शनशास्त्र अन्तर्ज्ञानात्मक बोध के लिए, और यह बोध हो जाने पर उसे प्रकट करने के लिए एक तैयारी है। इसके लिए भाषा और तर्क की आवश्यकता होती है। कारण, सभी प्रकार के ज्ञान के लिए, चाहे वह प्रत्यक्ष हो या सकल्पनात्मक या अन्तर्ज्ञानात्मक, मकल्पनाओं की आवश्यकता होती है। हमें सिर्फ इतना ही याद रखना है कि अनुभव को तर्क के रूप में धारणा ही सम्पूर्ण सत्य नहीं है। दर्शन के महान् सत्य प्रमाणों से सिद्ध नहीं किये जाते, बल्कि स्वानुभव में देखे जाते हैं। दार्शनिक लोग केवल अपने स्वानुभव में प्राप्त अन्तर्ज्ञानों को तार्किक प्रमाण के ग्रन्थ से दूसरी तक पहुँचाते ही हैं। दर्शनशास्त्र के आलोचक सिर्फ यही देखते हैं कि क्या दर्शन में प्रकट किये गए विचार आशिक हैं या पूर्ण, शुद्ध हैं या अशुद्ध।

अन्तर्ज्ञान और बुद्धि के बीच निरन्तरता का तार टूटता नहीं। तर्क से हम जब अन्तर्ज्ञान की ओर जाते हैं तो उसका अर्थ यह नहीं होता कि हम अन्तर्क की ओर जा रहे हैं, बल्कि हम उस तर्क की ओर जा रहे हैं, जो मनुष्य-प्रकृति की क्षमता के अन्तर्गत सम्भोदित तर्क है। हम सम्भोदित तर्कानुमारी स्थिति में

हम अधिक गहराई से सोचते हैं, अधिक गहराई से अनुभव करते हैं और अधिक सत्यता के साथ देखते हैं। हम अपना समस्त प्रवृत्ति के आदेश के अनुसार देखते, अनुभव करते और स्वयं वैसे हो जाते हैं। उस स्थिति में हम वस्तुओं को तर्क के आशिक पैमाने से नहीं नापते, हम एक सम्पूर्णता के साथ सोचते हैं। बुद्धि और अन्तर्ज्ञान दोनों का सम्बन्ध व्यक्त की आत्मा के साथ है। बुद्धि केवल उसके एक विशिष्ट भाग का उपयोग करती है, जबकि अन्तर्ज्ञान समूचे व्यक्तित्व और आत्मा का उपयोग करता है। दोनों आत्मा में सक्षिप्त हो जाते हैं और दोनों की प्रवृत्तियाँ और कार्य परस्पर-निर्भर हैं।

अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान अवबोधिक ज्ञान नहीं है, वह असकल्पनात्मक अवश्य है। वह बौद्धिक अन्तर्ज्ञान है, जिसमें अव्यवहितता और व्यवहितता दोनों ही सम्मिश्रित हैं। वास्तव में जीवन-भर हमारे अन्तर्ज्ञानात्मक और तार्किक दोनों पक्ष सक्रिय रहते हैं। विशुद्ध गणित-शास्त्र में भी, जहाँ परिणाम तब तक स्पष्ट नहीं होते, जब तक कि दत्त वस्तुओं को परस्पर मिलाकर एक तर्कपूर्ण क्रम में न रखा जाए, अन्तर्ज्ञान का कुछ तत्त्व उपस्थित रहता है। कुछ मामलों में उदाहरणार्थ मूल्यों के मामले में, हम सोच-समझकर तर्क किये बिना निर्णय और विनिश्चय करते हैं। यद्यपि दोनों में से कोई भी प्रक्रिया विशुद्ध रूप से किसी एक क्षेत्र तक सीमित नहीं है तो भी बौद्धिक प्रक्रियाएँ वस्तुओं के प्रेक्षण और वर्णन में तथा उनके मात्रात्मक सम्बन्धों में अधिक उपयोगी होती हैं। अन्तर्ज्ञान हमें पूर्ण का प्रत्यय प्रदान करता है और बुद्धि उसके अंगों का विश्लेषण। बुद्धि परस्पर-विरोधी प्रतीत होने वाली वस्तुओं का जो संश्लेषण करती है स्वयं वह भी अन्तर्ज्ञान द्वारा प्रेरित होता है। अन्तर्ज्ञान हमें वस्तु के अंश नहीं बल्कि स्वयं वस्तु प्रदान करता है, जबकि बुद्धि उसके अंशों का विस्तृत विश्लेषण करती है। अन्तर्ज्ञान हमें वस्तु के अद्वितीय और अनुपम स्वरूप का ज्ञान कराता है, जबकि बुद्धि हमें यह बताती है कि उसके कौनसे ऐसे गुण हैं जो दूसरी वस्तुओं में भी हैं। हर अन्तर्ज्ञान में कुछ बौद्धिक तत्त्व भी होता है और उसे और अधिक बौद्धिक बनाकर हम उस तत्त्व को गहरा कर देते हैं। यदि अन्तर्ज्ञानात्मक सत्य तर्कानुसारी सत्य सिद्ध नहीं किये जा सकते, तो भी यह तो सिद्ध किया ही जा सकता है कि वे तर्क-विरुद्ध नहीं हैं, बल्कि तर्क के अनुकूल हैं। अन्तर्ज्ञान न तो अमूर्त विचार और विश्लेषण है और न आकारहीन अन्धकार और आदिम इन्द्रियिक अनुभव। वह प्रज्ञा (विबुद्धि) है, जिसे अरस्तू ने 'नार्जु' (ज्ञान) कहा

है, जिसे दांते ने सर्वव्यापी बुद्धि कहा है।

१०. दर्शनशास्त्र में अन्तर्ज्ञान की आवश्यकता :

जो गहनतम निश्चय हमारे जीवन और बिल्वन के आधार हैं, मूल मामग्री हैं, वे प्रत्यक्ष अनुभव में या तार्किक ज्ञान में नहीं प्राप्त किये जाते। हम यह कैसे जानते हैं कि यह ब्रह्माण्ड तत्त्वतः परम्पर-मगन और स्थिर है? हिन्दू विचारकों का कहना है कि जो सर्वोच्च और स्वतन्त्रः सत्त्वनाएँ जीवन के उद्यम की नियन्त्रित करती हैं वे आत्मा के सम्मीरनम अनुभव से उत्पन्न अन्तर्ज्ञान के सत्य हैं। हमारी दृष्टियों और बुद्धि की दृष्टि में ममार एक बहुत सी वस्तुओं का समुदाय है जो न्यूनाधिक परम्पर-सम्बद्ध है और उन (इन्द्रिय और बुद्धि) में बाहर है, फिर भी उनके की यह मान्यता है कि यह उलझन-भरा बहुभुज अन्निम नहीं है, बल्कि ममार का अन्निम रूप एक मुख्यवस्थित पूर्ण है। यदि हम ममार की मुख्यवस्थित और तर्कपूर्ण न माने तो ज्ञान की सन्निपणायक प्रवृत्ति असम्भव और अचिन्तनी हो जायगी। ममार की यह तर्कपूर्णता परिकल्पना की मरचना द्वारा हमें प्राप्त नहीं होती, हमने न तो प्रकृति की बाह्यनम और मुहुरनम सीमाओं को देखा है और न हम आत्मा की अन्तरनम गुहा गहराइयों तक गए हैं जिससे हम यह कह सकें कि मसार की नियमवद्ध एकता एक तर्कमगत परिणाम है। यह ठीक है कि विचार मसार की मगतता में विश्वास के बिना प्रायः नहीं बढ सकता, तथापि स्वयं विचार के लिए भी मसार की नियमवद्धता एक स्वतन्त्र मिष्ट स्वीकृत तथ्य है, एक विश्वास की चीज है, तर्क की नहीं। हमारा तार्किक आवेग (इम्पल्स) आत्मा की एक शक्ति है, इसलिए उसकी अपनी सत्ता में ही विश्व को मचालित और नियन्त्रित करने वाले नियम की कल्पना विद्यमान है। प्रकृति की मभवद्धता और व्यवस्था एक विश्वसनीय और मरोम के योग्य एकता है क्योंकि आत्मा अपने-आपमें एकता है। जब तर में स्वयं में (अर्थात् एक) रहता है तब तर में हर वस्तु को एक एकता के रूप में मोच मरना है। विचार का निर्देशन मनुष्य की अन्तरालवर्ती आत्मा के द्वारा हमारे भीतर विद्यमान ईश्वर के द्वारा होता है। विश्व की मभवद्धता और व्यवस्थितता जीवन का एक ऐसा मुहुर निश्चयात्मक ज्ञान है जो निरैतार्किक ज्ञान में परे है। केवल तरान्वयी (लॉजिकल) होने में काम नहीं चल सकता, बुद्धिमगत (रीजनेबल) होना भी आवश्यक है। यदि हम यह चाहते हैं कि हमारी तर्क-

प्रणाली का परिणाम और निष्कर्ष सही हो तो यह आवश्यक है कि हम उसे सही आधार-वाक्यों से प्रारम्भ करें। अन्तर्ज्ञान भी उतना ही सबल है जितना कि स्वयं जीवन, जिसकी आत्मा में वह उद्भूत होता है। वह हमें बताता है कि यह विश्व एक आध्यात्मिक क्रम-व्यवस्था का अंग है, भले ही हम उसके लिए स्पष्ट और तर्कसंगत प्रमाण न खोज सकें। आलोचनात्मक बुद्धि जिस एकत्व और सहस्वरता को जानने का प्रयत्न करती है उसे हम अन्तर्ज्ञान से जान लेते हैं। प्रकृति में इनने अधिक और स्पष्ट मनमानेपन के बावजूद हम यह विश्वास कर लेते हैं कि वह विश्वसनीय है और एक नियत क्रम में बँधी हुई है। वैज्ञानिक अनुभव हमारी इस विश्वास की साहसिकता की अधिकाधिक पुष्टि करता है, किन्तु हमारा यह विश्वास कभी भी तर्कशास्त्र का तर्कवाक्य नहीं बनता। हमारा समूचा तार्किक जीवन एक अधिक गहरी अन्तर्दृष्टि की बुनियाद पर विकसित होता और बढ़ता है, और यह अन्तर्दृष्टि ठीक समझदारी सिद्ध होती है, गलती नहीं, क्योंकि उसके आधार पर हम आगे बढ़ सकते हैं।

इसके अलावा, हम यह कैसे जानते हैं कि इस ब्रह्माण्ड में जीवित रहना अच्छा है? आचारशास्त्र के जो सिद्धान्त इस प्रश्न का उत्तर देने का प्रयत्न करते हैं, वे यह मानकर चलते हैं कि जीवित रहना अच्छा है और यह ब्रह्माण्ड हमें निराश नहीं करेगा। ससार अन्ततः भद्र है। जिस प्रकार वैज्ञानिक बोध इस पूर्वधारणा के साथ प्रारम्भ होता है कि हमारी शक्तियाँ विश्वास और भरोसे के योग्य हैं और उनसे हम सत्य की एक ऐसी प्रणाली पर पहुँच सकेंगे जिससे यह ससार हमारे लिए अनबुझ पहली नहीं रहेगा, उसी प्रकार नैतिक आचारशास्त्र यह मानकर चलता है कि जीवन जीने योग्य है और उससे हम अच्छाई को जान सकेंगे और हम ससार को उसके आमूलचूल नैतिक सुधार के लिए मजबूर कर सकते हैं। हम यह मानकर चलते हैं कि एक ईश्वरीय आदेश हमें यह प्रेरणा दे रहा है कि हम ऋजु और व्यावहारिक अन्याय्य पथ पर चलने के बजाय टेढ़े, कटकावीर्ण कल्याण के सत्पथ पर चले किन्तु इस कल्याण का अर्थ सासारिक सुख-समृद्धि नहीं है। तर्कशास्त्र और आचारशास्त्र यह मानकर चलते हैं कि जीवन अर्थपूर्ण है, इस अर्थपूर्णता की उन्हें अपने प्रयोजन के लिए आवश्यकता है, किन्तु उसे वे सिद्ध नहीं कर सकते, स्वतःसिद्ध मानते हैं।

हम चाहते हैं कि यह ससार अच्छा हो, किन्तु क्या यही उसके अच्छा होने के पक्ष में पर्याप्त तर्क है? क्या हम यह निश्चित रूप से भरोसा कर सकते हैं कि

यह ब्रह्माण्ड मानवीय आत्मा की धुकार को मुनेगा और उसकी मांगों को पूरा करेगा, यह तय्यों का मसार आत्मा के दावों के अनुसार चलेगा ? आनुभविक बोध के दृष्टिकोण से तो यह मान्यता कि प्रकृति और आत्मा के राज्य, अस्तित्व और मूल्य एक-दूसरे के विरुद्ध नहीं है, एक निरी प्राक्कल्पना है, किन्तु अन्तर्ज्ञान की दृष्टि से देखा जाए तो वह एक सत्य है। तर्क की दृष्टि में देखा जाए तो यथार्थ सत्ता की मरचना में ऐसी कोई चीज नहीं है जो इस प्राक्कल्पना का खंडन कर सके, हालांकि स्वयं तर्क उसे किसी तरह सिद्ध नहीं कर सकता। यह कोई मसार को बँसा ही मान लेने का प्रदत्त नहीं है, जैसा कि हम उसे देखना चाहते हैं। यह तो मनुष्य की आत्मा का आचारभूत कथन है, यह समस्त मूल्यों का आधार और समस्त जीवन का निर्देशक सिद्धान्त है। यह मान्यता इस बात पर बल देती है कि नैतिक व्यवस्था का आधार ही काल में अवस्थित ब्रह्माण्ड का मूल स्रोत है। जीवन ही हम पर यह दायित्व थोपता है कि हमें सच्चा और अच्छा बनना है। हमारे दुष्कर्म और पाप भी एक ऐसी वस्तु के गलत कदम हैं जिसका लक्ष्य बुराई और पाप नहीं, बल्कि अच्छाई और पुण्य है। प्रकृति अन्ततः बुराई और पाप से धुणा करती है और अच्छाई के लिए प्रयत्न करती है। यह समस्त आचारशास्त्र का मूल स्वतःसिद्ध सिद्धान्त है।

इसी प्रकार मनुष्य का हृदय सुख की कामना करता है। दुःख और व्यथा को दूर करना हमारी प्रकृति की प्रधान वृत्ति है। जीवन मृत्यु का प्रतियोगी, विरोधी और उलटा है। पीड़ा, गलती और असीन्द्य को, जो हमारी सत्ता की हमारे सच्चे आत्म-स्वरूप की अधिक गहरी सम्भावनाओं के विरोधी हैं, दूर करने के लिए निरन्तर प्रयत्न चलता रहता है। सभी अन्तर्ज्ञानों का सम्बन्ध आत्मज्ञान से होता है। हमारे ज्ञान में होने वाली समस्त वृद्धि इस सहज वृत्ति का ही विस्तार है, मनुष्य के मन का उसकी आत्मा में अधिकाधिक साम्यान्वेषण है। समस्त अनुभव सभी में उद्भूत होता है और सभी में रहता है। जैसा कि उपनिषद् ने कहा है, वह मन और इन्द्रियों की पहुँच में परे है, हालांकि वह मन और इन्द्रियों के बारे में सोचता है।

यदि अन्तर्ज्ञान हमें ऐसे मुख्य विश्वव्यापी स्वतःसिद्ध सिद्धान्तों का ज्ञान प्रदान न करे, जिनका न तो हम सण्डन कर सकें और न पुष्टि, तो हमारे जीवन का अन्त हो जाए। ब्रह्माण्ड की नैतिक दृष्टि से सुदृढ़ता, तार्किक दृष्टि में संगतता और सौन्दर्य-बोध की दृष्टि से सुन्दरता विज्ञान, तर्क, कला और नैतिक आचार

की मान्यताएँ हैं, किन्तु ये मान्यताएँ गलत और अयुक्तियुक्त नहीं हैं। ये मान्यताएँ आत्मा के बोध हैं, मनुष्य के 'स्व' के अन्तर्ज्ञान हैं और वे वंसी हो युक्तियुक्त हैं, जैसा कि विद्वद् या बौद्धिक योजनाओं में विश्वास युक्तियुक्त होता है, हालाँकि इन अन्तर्ज्ञानों की प्राप्ति हमें विद्वद् और बौद्धिक योजनाओं पर विश्वास के-से ढग से नहीं होती। इन मान्यताओं पर अविश्वास करने का अर्थ है पूर्ण सन्देहवाद। यदि सभी ज्ञान प्रत्यक्षात्मक या चकल्पनात्मक (अनुमानात्मक) होते तो इन मान्यताओं पर अविश्वास अनिवार्य हो जाता। अन्तर्ज्ञानात्मक आद्य मान्यताओं की वैधता का प्रमाण कुछ-कुछ वंसा ही है जैसा कि कण्ठ के प्रागनुभव तत्वों की वैधता का प्रमाण। हम उन्हें सोच-विचार या तर्क के द्वारा उड़ा नहीं सकते। उनके विरोधियों (प्रतियोगियों) की कल्पना नहीं की जा सकती। यह सम्भव नहीं है कि हम उन पर अविश्वास करें, फिर भी बुद्धि और तर्क के मार्ग पर आरुढ़ रहें। ये मान्यताएँ हमारे मन की रचना से सम्बद्ध हैं। ये हमारी आत्मा के साथ अविभाज्य रूप से जुड़ी हुई हैं। ये इन्द्रियजन्य ज्ञान से या तर्क द्वारा किये गए अनुमान से प्राप्त निष्कर्ष नहीं हैं, फिर भी यदि हम उनका उपयोग न करें तो न प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव है और न अनुमान। यदि हम आत्मज्ञान को अस्वीकार करें, यदि हम मनुष्य की आत्मा में किसी स्वतः प्रकाशतत्त्व को स्वीकार न करें तो यह समस्त ज्ञान और जीवन से ही इन्कार करना होगा। प्योफेस्टस की एक महाद्व उक्ति है, 'जो लोग हर चीज के लिए तर्क की खोज करते हैं वे एक प्रकार से तर्क को हमेशा के लिए ही अपदस्थ कर देने हैं।' यदि समस्त ज्ञान अपनी प्रामाणिकता के लिए किसी बाहरी कसौटी पर ही निर्भर हो, तब कोई भी ज्ञान प्रामाणिक नहीं रहेगा। एक चीज दूसरी पर निर्भर है और दूसरी-तीसरी पर, इस प्रकार एक अनन्त शृङ्खला चल पड़ेगी। इस शृङ्खला की अनन्तता से बचने का एक ही उपाय है कि हम ऐसा भी एक ज्ञान स्वीकार करें जो स्वतः प्रमाण हो। ऐसा स्वतः प्रमाण ज्ञान आत्मज्ञान ही है। विचार के लिए कोई ऐसी चीज सोचना सम्भव नहीं है जो सत्य न हो। यदि ऐसा सम्भव हो तो सत्य की ऐसी कोई बाह्य कसौटी या पैमाना नहीं हो सकता, जो विचार के भीतर स्वतः प्रमाण कसौटी का स्थान ले सके, क्योंकि इस प्रकार की बाहरी कसौटी का बोध स्वयं विचार का एक कार्य होगा और उसे स्वयं प्रामाण्य के लिए एक बाहरी कसौटी की जरूरत होगी। 'एक विचारक सना की प्रकृति में ही यह बात निहित है कि वह सत्य और पर्याप्त विचार बना सकती है।' स्पिनोजा के इस कथन पर टिप्पणी करते हुए

बोमाके ने लिखा है, 'मन्य मन का स्वाभाविक नियम है और असत्य और गलती अपवाद हैं।' 'यदि आप मन के विचार को शुद्ध निर्मल रूप में, अर्थात् जैसा कि वह अपने प्राकृतिक रूप में है उसी रूप में और कुछ निश्चित दोषों से रहित ग्रहण कर सकें, तो आपको उसमें यथार्थ का सच्चा रूप मिलेगा। क्योंकि विचार का स्वभाव ही यह है कि वह यथार्थ को प्रकट करता है और उसमें यथार्थ की अभिव्यक्ति उसका महज स्वरूप है, अपवाद नहीं है।' प्रत्येक विचारक प्राणी में मानवीय विचार की प्रामाणिकता का विश्वास अन्तर्निहित रहता है। गलती विचार नहीं है। हम उसे मोचते कभी नहीं, बल्कि वह लोगों के आवेष्टों और स्वार्थों के कारण हो जाती है, जो उनके विचारों को बादल की तरह ढक लेते हैं। हमारा तार्किक ज्ञान सत्य और गलती का मिश्रण है, क्योंकि क्रियात्मक और व्यावहारिक प्रेरणाएँ विशुद्ध विचार में बाधा डालती हैं। यदि मन को मुक्त न किया जाए और वह समस्त कामना और चिन्ता को, समस्त स्वार्थ और वेद को उतार ले फेंके तो यह शुद्ध सत्ता के क्षेत्र में प्रवेश नहीं कर सकना और न उसे अभिव्यक्त कर सकना है। यह विशुद्ध विचार की स्थिति ज्ञाता और ज्ञेय के, सत्य और गलती के भेद में पहलू की स्थिति होती है। ये भेद शुद्ध विचार की स्थिति में नहीं, बल्कि बाद में विमर्श के स्तर पर पैदा होने हैं। जो सब तार्किक ज्ञानों में अन्तर्निहित है उसका तार्किक ज्ञान सम्भव नहीं है। जीवित आत्मा समस्त विचारों का अन्तिम आधान है और क्योंकि वह अन्य किसी भी आधान से मुक्त है, इसलिए वह स्वतन्त्र और निरपाधिक है। इसी प्रकार नैतिक मुनिश्चितता के लिए भी एक उच्चतम उद्देश्य की आवश्यकता है जिससे शेष सब उद्देश्य निकलते हों—एक ऐसा उद्देश्य जो स्वयं आत्मा में उद्भूत होता है और जिसमें अन्य कम सामान्य नैतिक उद्देश्यों की भी सायंकता हो। सब मान्यताओं की अन्तिम मान्यता यह है कि हमारे भीतर एक आत्मा है, मनुष्य में ईश्वर का वास है। जीवन ईश्वर है और उसका प्रमाण स्वयं जीवन ही है। यदि हम अपने भीतर किसी जगह पूर्ण निश्चय से यह अनुभव न करते कि ईश्वर है तो हम जी न सकेंगे। यदि सूर्य और चन्द्रमा भी मन्देह करने लगे तो वे भी बुझ जायें। हमारे जीवन अपनी निज की सीमाओं में नहीं जिये जाते। हम स्वयं एकाकी नहीं हैं। हम ईश्वर-मानव हैं।

११. प्लेटो :

महात्र दार्शनिक यह स्वीकार करते हैं कि जीवन के बड़े निश्चयात्मक ज्ञान अन्तर्ज्ञान से पैदा होते हैं। उदाहरण के लिए सुक्रात ने अपने विचारों का आधार स्वतःसिद्ध सत्यो या अन्तर्ज्ञान से प्राप्त ज्ञानों को बनाना पसन्द किया, प्रेक्षित तथ्यों से प्राप्त आगमनात्मक प्रमाणों को नहीं। आन्तरिक संतान की आवाज भी उनके लिए बाह्य प्रत्यक्ष या तार्किक विवेचन से अधिक महत्वपूर्ण थी। प्लेटो का प्रत्यास्मरण (रिकॉलैक्शन) का सिद्धान्त यह सकेत करता है कि मानवीय जीवन के सभी पहलुओं में साहसिक उद्यम के लिए कुछ ऐसे सत्यो की आवश्यकता होती है जो बाह्य वस्तुओं के साथ इन्द्रियों के सम्पर्क से या विविध सम्बन्धों के साथ बुद्धि के सम्पर्क से उपलब्ध नहीं होते। प्लेटो के 'प्रत्यास्मरण' का अर्थ है समस्त मानव का सकेन्द्रित उद्यम, जिसके द्वारा जीवन और तर्क के आवश्यक सिद्धान्तों का बोध प्राप्त किया जा सकता है। अमर आत्मा दीर्घकाल पूर्व ही समस्त सत्यो को जान चुकी है और इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त सत्य का अनुभव वास्तव में उसे उन सत्यो का स्मरण कराता है जिन्हे वह किसी समय जानती थी और अब भूल चुकी है। प्रत्यास्मरण तार्किक प्रक्रिया का आधार है, जिसमें प्रत्ययों का अनावरण (खोज) किया जाता है और इस अनावरण में वस्तुओं के विशिष्ट विवरण भाग लेते हैं। प्लेटो के अनुसार, विश्वव्यापी मन विभिन्न तत्वों का बना हुआ है और इन तत्वों का सञ्चार में पुनर्जनन होता रहता है और वे उसके विकास में संप्राण नियंत्रक शक्तियों के रूप में कार्य करते हैं। मनुष्य के मन को वे 'प्रत्यय' के रूप में प्रतीत होते हैं और वे उसके विचारों के प्रधान उपादान कारण हैं। तर्क हमें उन प्रत्ययों का बोध प्राप्त करने में चाहे कितनी भी सहायता दे, किन्तु उनके लिए हम तर्क के ऋणी नहीं होते। हमने अपने जन्म से पूर्व अपरोक्ष और सीधे तौर पर जो कुछ देखा होता है, उसकी स्मृति से ही हम उन प्रत्ययों को ग्रहण कर पाते हैं। जब प्लेटो यह कहता है कि 'ज्ञात वस्तु को सत्यत्व और ज्ञाता को ज्ञान की शक्ति जिससे प्राप्त होती है, उसी को तुम लोग अच्छाई का प्रत्यय (ग्राइडिया आफ गुड) समझो और इसी को विज्ञान का कारण समझो' ^१, तब वह यही चाहता है कि हम अच्छाई की, जिसका ज्ञान हमें प्रत्यास्मरण से प्राप्त होता है, यथार्थ सत्ता को स्वीकार करें। कोई भी ज्ञान तब तक हमारा अपना नहीं हो सकता, जब तक कि वह आत्मा के

अनुभव के अनुसार न हो। जब प्लेटो यह कहता है कि ज्ञान की समस्त प्रक्रिया स्मरण करने की प्रक्रिया के समान है तो उसका अभिप्राय यह होता है कि समस्त मत्स्य एक माय नया भी है और पुराना भी, रहस्यमय भी है और परिचित भी, मजानात्मक (कांगनिसन) भी है और प्रत्यभिज्ञानात्मक (रिकॉगनिसन) भी। 'प्रच्छाई' की, जो मत्ता और मूल्य दोनों का मूल आधार है, तर्क द्वारा धारणा नहीं की जा सकती। प्लेटो ने इसके लिए एक उपाय का प्रयोग किया है। 'प्रच्छाई' का आकारों के जगत् के साथ वही सम्बन्ध है जो सूर्य का दृश्य वस्तुओं के जगत् से है। वह उनके अस्तित्व का स्रोत तो है ही, उन्हें धारण करने वाला प्रकाश भी है। वह एक स्वतः सिद्ध मूल मत्स्य है जिसे किसी अन्य प्रमाण में सिद्ध नहीं किया गया। प्लेटो ने यह बुनियादी प्रत्यय (जो अन्य प्रत्ययों की बुनियाद है) रहस्यमय रूप में इसलिये प्रकट किया है, क्योंकि वह तार्किक ज्ञान का विषय नहीं है। वह प्रयोग के द्वारा सिद्ध या ज्ञान के बजाय विश्वास का विषय है। तार्किक दृष्टि से देखा जाए तो वह एक महान् प्राक्कथन (हाइपोथीसिस) या एक दासस्वी प्रयत्न है। वह अनुभव किया जाता है और स्वानुभव में पुष्ट किया जाता है, वह किसी अन्य ज्ञान में अनुमान द्वारा प्राप्त नहीं किया जाता और न किसी को समझाया जाना है। हम उसे मत्स्य समझते हैं, किन्तु किसी तर्क द्वारा नहीं वल्कि प्रपती ममूची प्रकृति द्वारा, जिसमें हमारे प्रावेग और भावनाएं भी सम्मिलित हैं, अनुभव करते हैं। प्लेटो ने अपना प्रत्यास्मरण का सिद्धान्त आरफियस में लिया था। उसने तार्किक ज्ञान और अन्तर्ज्ञान में जो भेद किया था वह आज तक किसी-न-किसी रूप में बला आ रहा है।

अरस्तू ने जिसे 'भावज' कहा है वह उन मूल स्वतः सिद्ध सिद्धान्तों का, जिन्हें ममस्त तर्क अपने आधार के रूप में स्वीकार करते हैं, अन्तर्ज्ञानात्मक बोध है। उन्हें न तो प्रमाणों में सिद्ध किया जा सकता है और न खंडित। उसने प्रस्त किया है कि 'मूल स्वतः सिद्ध स्वीकृत सिद्धान्तों का 'विज्ञान' कैसे हो सकता है?' इन स्वतः सिद्ध सिद्धान्तों की सत्यता हर एक व्यक्ति पर प्रकट है। हम उन्हें अपरोक्ष अन्तर्ज्ञान में जानते हैं, प्रयोग में सिद्ध करने वाले विज्ञान के द्वारा नहीं।

१२. देकार्त :

देकार्त ने इस बात पर बल दिया है कि स्वयं हमारे विचार के स्वरूप में ही ईश्वर के अस्तित्व का स्पष्ट प्रमाण मिल जाता है। उसका सम्बन्ध अन्तर्ज्ञानात्मक सुनिश्चितता के उसी क्षेत्र में है, जिसमें गणित विज्ञान के मूल स्वतःसिद्ध स्वीकृत सिद्धान्तों का। इन प्रत्ययों की सत्यता इस बात में है कि वे स्पष्ट रूप से समझ में आते हैं। इसके लिए किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि समस्त अनुभव ही उनकी पुष्टि करता है। देकार्त ने यह कहकर स्थिति को अनावश्यक रूप से उलझा दिया है कि स्पष्ट और विविक्त प्रत्ययों की सत्यता में हमारे विश्वास का आधार ईश्वर की सत्यता है। कारण यह कि स्पष्ट और विविक्त प्रत्ययों की ईश्वर भी असत्य नहीं बना सकता। वे स्वरूप ही सत्य हैं और उनका स्पष्ट रूप से बुद्धिगम्य होना ही उनकी सत्यता का पर्याप्त प्रमाण है। कउवर्थ ने देकार्त द्वारा स्पष्ट और विविक्त प्रत्ययों की पुष्टि के लिए बतायी गई कसौटी की चर्चा करते हुए यह ठीक ही कहा है, सत्य कृत्रिम वस्तु नहीं है, वह ऐसी चीज नहीं है कि जब चाहे बनाई जा सके, वह तो सिर्फ 'है'। सत्य का जीवन-सम्बन्ध उसको यह स्पष्ट सुबोधता और बुद्धिगम्यता ही है।^१ देकार्त ने यह स्वीकार किया है कि अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान, जिसके उद्गम को उसने बुद्धि का प्रकाश कहा है, ऐसा ज्ञान है जो इन्द्रियों के परिवर्तमान साक्ष्य और कल्पना की भूल करने वाली संरचनाओं से उद्भूत भ्रमक निर्णय, दोनों से भिन्न है। वह एक अन्तर्ज्ञान है जो हमें अनावृत और एकाग्र मन से इतने स्पष्ट और विविक्त रूप में प्राप्त होता है कि हम उसके सम्बन्ध में समस्त सन्देहों से मुक्त हो जाते हैं।

१३. स्पिनोज़ा :

स्पिनोज़ा ने कल्पना और तर्क-बुद्धि को अन्तर्ज्ञान (साइंटिया इण्ट्यूटिवा) से भिन्न माना है। कल्पना से हम भ्रमतिर्या यानी अशरयक्ति और उलझे हुए विचार बनाते हैं। तर्क-बुद्धि द्वारा हम विविक्त नियमबद्ध ज्ञान प्राप्त करते हैं जो एक वैज्ञानिक की विशेषता है। किन्तु विज्ञान की दुनिया में जीवन का प्राण निवृत्त गया है, सिर्फ अन्तर्ज्ञान ही उसमें पुनः इस प्राण की प्रतिष्ठा कर सकता है। हम नीचे प्रसार के ज्ञान से जो कुछ समझते हैं, उसमें हम खूब प्रसन्न होते हैं और हमारी इस प्रसन्नता के साथ यह प्रत्यय भी रहना है कि ईश्वर उसका कारण

१. स्पिनोज़ा प्रिन्सिप, ४. प्र० ३१, ३८।

है।^१ 'वस्तुओं के आन्तरिक स्वरूप को जानने के लिए, अर्थात् उन्हें वैज्ञानिक की भाँति सामान्य रूप में जानने के लिए नहीं, बल्कि जिस तरह ईश्वर उन्हें अन्तर में जानता है, उस तरह जानने के लिए, हमें एक उच्चतर श्रेणी के ज्ञान की भी आवश्यकता है, जिसकी ओर वैज्ञानिक ज्ञान संकेत करता है।'^२ 'शॉर्ट ट्रीटिज' में कहा गया है कि अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान का अर्थ 'तर्क या बुद्धि में किसी वस्तु पर विश्वास करना नहीं है, बल्कि उस वस्तु के साथ अव्यवहिन ऐक्य स्थापित करना है।' यह अन्तर्ज्ञान किसी अन्य वस्तु से पैदा नहीं होता, बल्कि स्वयं ज्ञेय वस्तु हमारे बोध में अपने-आपको प्रकाशित करती है।^३ अन्तर्ज्ञान से प्राप्त भाँकी से मन को उच्चतम शान्ति प्राप्त होती है।^४

१४. लाइबनिट्स :

लाइबनिट्स ने अपनी 'न्यू ऐमेज' पुस्तक में कहा है कि 'शुद्ध बुद्धि' जैसी एक वस्तु भी है जिसकी परस्पर आत्म-प्रेक्षण द्वारा की जा सकती है। उसका यह विश्वास, कि बुद्धि में स्वयं बुद्धि के सिवाय कुछ भी सहज या अन्तर्ज्ञात नहीं है, हम विचार को स्वीकार नहीं करता कि समस्त ज्ञान या तो प्रत्यक्षात्मक है या आनुमानिक।

१५. पास्काल :

पास्काल की यह उक्ति बहुत प्रसिद्ध है कि हृदय के अपने निज के तर्क होते हैं जिन्हें बुद्धि नहीं जानती। देश, काल, गति और सम्पत्ति का अस्तित्व आदि स्वतन्त्र सिद्धि स्वीकृत सिद्धान्तों का ज्ञान भी उतना ही मुनिश्चित होता है जितना कि हमें अपनी तर्क-बुद्धि द्वारा प्राप्त सिद्धान्तों का ज्ञान। बुद्धि स्वयं यह स्वीकार करती है कि स्वयं उसमें परे भी एक अनन्त क्षेत्र फैला हुआ है। पास्काल के अनुसार मन दो तरह से मोचना है—एक गणित की पद्धति से (लेम्ब्री ज्योमेट्रीक) और दूसरे एक मूर्धन्य पद्धति से (एम्प्री द फिनेम)। इस दूसरी पद्धति में हम मर्त्य को देखने और अनुभव करने हैं।

१. पथिस, ५, ३२।

२. २.४७ ग. राब : मिनोत्रा, पृष्ठ १२३।

३. राब : मिनोत्रा, पृष्ठ १४६-१४७।

४. पथिस, ५, २८।

१६. काण्ट :

धर्म के दर्शन को काण्ट की मुख्य देन उसका यह आग्रह है कि ईश्वर को तर्क से सिद्ध नहीं किया जा सकता। अपनी पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ़ प्योर रीजन' में उसने यह बताया है कि ईश्वर को सिद्ध करने के लिए दिये गए तर्क दोषपूर्ण हैं और अन्ततः उससे ईश्वर का खण्डन ही होता है। हमारी ज्ञान की क्षमताएँ प्रपञ्च-मय जगत् तक ही सीमित हैं और यदि हम दैशिक और कालिक अनुभव के सिद्धान्तों का उससे भी परे के क्षेत्रों में विस्तार करें तो हम धोखा खा जाएँगे और 'बुद्धि के भ्रमों' में फँस जाएँगे। कारण यह कि हमारा श्रेणी-विभाजन तब तक निरुपयोगी है जब तक कि उसकी सामग्री ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष से प्राप्त न हो और ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष हमें परिकल्पनात्मक तर्क-बुद्धि के लिए आवश्यक सामग्री कभी उपलब्ध नहीं करा सकता। ईश्वर न तो प्रत्यक्ष का विषय है और न अनुमान का। और यदि उसका अस्तित्व है तो उसका बोध किसी ऐसी पद्धति से होना चाहिए जो शान्त जगत् पर लागू होने वाली पद्धति से भिन्न है। किन्तु दुर्भाग्य से काण्ट ने सत्तार को उसके देशातीत और कालातीत स्वरूप में जानने की विभिन्न पद्धतियों की सम्भावना के प्रश्न पर विचार नहीं किया, हालाँकि उसने कुछ महत्वपूर्ण कीमती सुझाव दिये हैं, विशेषकर विवेक के प्रत्यय, नैतिक समस्या और उद्देश्यवादी निर्णयों के विवेचन के प्रसंग में।

हमारे बोध की विभिन्न श्रेणियों उदाहरणार्थ कारणता और द्रव्य आदि, ने हमें केवल आशिक एवम प्राप्त होता है, किन्तु मनुष्य के मन पर सर्वथा अविश्वस्य और पूर्ण अनुभव के प्रत्यय भँडराते रहते हैं। मनुष्य का मन अनुभव किये गए समग्र पूर्ण को, चाहे वह ज्ञाता के रूप में हो या ज्ञेय के रूप में, या दोनों के एवम के रूप में एक ऐसे आकार में लाना चाहता है जिसमें उसे 'एक' के रूप में ग्रहण किया जा सके। काण्ट ने भी प्लेटो की भाँति प्रत्ययों को विवेक के प्रत्यय (माइंडियाज़ ऑफ़ रीजन) कहा है। विवेक के प्रत्यय तीन हैं—आत्मा, सम्पूर्ण विश्व और ईश्वर। वे अनुभव के विषय नहीं हो सकते, हालाँकि वे अनुभव को नियमित करते हैं। वे हमारे सामने कुछ समस्याएँ प्रस्तुत करने हैं और बुद्धि का आह्वान करने हैं कि वह अपनी ज्ञान की खोज में उनका समाधान करे। साथ ही वे संकल्पनाओं को सीमा में बाँधते हैं। वे यथार्थ सत्ता के स्वरूप का प्रतिपादन नहीं करने, कारण विवेक के इन प्रत्ययों की आनुभविक पुष्टि नहीं हो सकती, क्योंकि हर आनुभविक वस्तु मोपाधिष और सापेक्ष होती है और ये प्रत्यय निरसाधिष

और निरपेक्ष हैं। यदि हम यह प्रश्न करे कि ये प्रत्यय पैदा कैसे होते हैं, क्योंकि ये अनुभव की विषय-वस्तु के विपरीत हैं, तो काण्ट का उत्तर यह है कि अवरोध उन उपाधियों को हटाकर, जिनके अन्तर्गत अनुभव में वस्तुएँ जानी जानी हैं, उन प्रत्ययों को आकार प्रदान करता है। प्रत्यय अवबोध की माँगों को अभिव्यक्त करते हैं। ये माँगें हैं कर्तृनिष्ठ स्वार्थ, जो अवबोध को अनुभव के लिए आवश्यक तथ्यों को एक एकीकृत प्रणाली में संगठित करने के कार्य में प्रेरित करने हैं। उनका एकमात्र कार्य अवबोध के कार्य को नियमित करना है, उनका कोई दार्शनिक महत्त्व नहीं है। वे हमें अपने अनुभव को संगठित करने और उसका मूल्य आँकने में सहायता देते हैं। विज्ञान भी अन्ततः एक विश्वास और आशा पर प्राधुत है—प्रधान तर्क के इस विश्वास पर कि वह सर्वोपरि है और इस आशा पर कि समार एक बुद्धियुक्त तर्क के नियमों से बंधा हुआ है।

काण्ट ने विवेक की एक ऐसी शक्ति के रूप में कल्पित किया है जिसमें हम अपने अन्तिम या निष्पादिक मूल सिद्धान्तों को जानते हैं। मजानात्मक अनुभव के मामले में ये मूल सिद्धान्त हमें प्रामाणिक ज्ञान नहीं देते, क्योंकि ज्ञान की सामग्री के लिए व्यक्ति को इन्द्रियों पर निर्भर करना पड़ता है, और उसे जो सामग्री उपलब्ध होती है वह विवेक के मूल सिद्धान्तों के लिए पर्याप्त नहीं होती। किन्तु अपने व्यावहारिक प्रयोजन के लिए विवेक बेहतर स्थिति में है। एक आदेश देश और काल की दुनिया में वास्तविक आकार धारण किये बिना भी प्रामाणिक हो सकता है। इसलिए व्यावहारिक विवेक के सिद्धान्तों की निष्पादिक प्रामाणिकता में कोई नैतिक दोष नहीं है। नैतिक जीवन में विवेक के प्रत्ययों की अर्थवत्ता और भी अधिक गहरी हो जाती है। विवेक के प्रत्यय जिस प्रकार की यथार्थ सत्ता की ओर संकेत करते हैं उसका एक उदाहरण वर्तव्य वा तथ्य है। यह यथार्थ सत्ता निश्चित होने हुए भी अनुभव के सन्दर्भ में ज्ञेय वस्तु नहीं है। हम अपने अन्तर्ज्ञान से ही नैतिक नियम की स्वतः अच्युत मान लेते हैं। उसे ऐसा मानने का कारण यह नहीं है कि एक हमसे बड़ी हस्ती हमें उस नियम के पालन का आदेश देती है या हम उसे अपने लिए मुख्यकर ममत्ते हैं। निष्पादिक मूल सिद्धान्त व्यावहारिक विवेक के क्षेत्र में भी प्रामाणिक मान लिये जाते हैं, हालाँकि देश और काल के मसाले में उनकी पूर्ति कभी नहीं हुई होती। काण्ट इस तथ्य के प्रति पूर्णतः सजग है कि गणितीय या भौतिक विज्ञानों में हमें जिस प्रकार का बोध होता है वही सब-कुछ नहीं है। नैतिक चेतना वह विन्दु है जहाँ हम पूर्ण यथार्थ सत्ता को स्वयं

करते हैं। अन्तःकरण व्यक्तिगत मन के भीतर यथार्थ सत्ता की पुकार है। नैतिक नियम का अन्तर्ज्ञानात्मक बोध देश और काल के ससार में किसी वस्तु के तार्किक बोध से बिलकुल भिन्न है।

यह एक दिलचस्प बात है कि काण्ट ने न केवल समस्त नैतिकता, व्यवस्थितता या नियमबद्धता के अमूर्त सिद्धान्तों का, बल्कि व्यवहार के मूर्ततर सिद्धान्तों का भी व्यावहारिक विवेक-बुद्धि के साथ सम्बन्ध जोड़ा है। विगुद्ध कर्तव्य के क्षेत्र में काण्ट ने हमेशा इस बात पर बल दिया है कि अनुभव की सामग्री भी ज्ञान के लिए उसके आकार से कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। किन्तु उसका विश्वास था कि व्यावहारिक विवेक के क्षेत्र में मनुष्य के समस्त कर्तव्यों का निर्धारण करने के लिए विवेक का अमूर्त सूत्र (एम्पिरिक फार्मूला), निरुपाधिक कर्तव्य का आदेश, ही पर्याप्त है, उसके लिए मानव-प्राणियों की विशिष्ट कामनाओं और आकांक्षाओं पर विचार करने की आवश्यकता नहीं है। काण्ट के अनुसार हम अपने कर्तव्य को विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान से जानते हैं, न कि परिणामों का बुद्धिपूर्वक हिसाब लगाकर। किन्तु वास्तव में देखा जाए तो काण्ट की इस बात में पूर्ण सगति नहीं है। महज आत्म-भगति की कसौटी यानी निरुपाधिक कर्तव्य का आदेश हमें जीवन में पथ-निर्देश देने के लिए पर्याप्त समर्थ नहीं है। यह भी हो सकता है कि कोई व्यक्ति समस्त विश्व के विनाश की चाहना करने लगे, सिद्धान्त रूप से इस सम्भावना की कल्पना असंगत नहीं है। यदि काण्ट आत्म-हत्या को गलत समझता है तो इसलिए नहीं कि आत्म-हत्या करना निरुपाधिक कर्तव्य के आदेश के आकारिक सिद्धान्त का उल्लंघन है, बल्कि यह इसलिए गलत है कि कुछ ऐसे उद्देश्यों के साथ उसकी सगति नहीं है जिनके साथ इच्छा का सम्बन्ध है। ये उद्देश्य व्यक्तियों की आकस्मिक आकांक्षाएँ नहीं हैं, जोकि प्रकृत्या सोपाधिक होती हैं, बल्कि ये उद्देश्य मानवता के उच्चतम उद्देश्य हैं। ऐसी दशा में स्पष्टतः काण्ट यह स्वीकार करता है कि केवल नैतिकता के सामान्य सिद्धान्त ही नहीं, बल्कि मनुष्य के विशिष्ट कर्तव्य भी विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान में जाने जाते हैं।

काण्ट से यह आशा करना अस्वाभाविक नहीं था कि वह बोध की इस पद्धति के अभिप्राय और फलितार्थों का अधिक विस्तृत विवेचन करेगा और ईश्वर के ज्ञान पर भी उसे लागू करेगा, किन्तु उसने ऐसा किया नहीं। काण्ट ने ईश्वर को महज नैतिक चेतना के एक स्वतन्त्र मिश्रित स्वीकृत तथ्य के रूप में ग्रहण

में ही लटका दिया है। उसके मन में ईश्वर एक आदर्श है, जिसे हम अपनी उन्नति के लिए अपने सामने रखना है। वह एक ऐसी यथार्थ सत्ता नहीं है जिसे हम जानना है और न वह ऐसा व्यक्ति है जिसकी हमें पूजा करनी है। ईश्वर हमारे व्यवहार को नियन्त्रित और विनियमित करने के लिए एक मकल्पना है, वह वैज्ञानिक अन्वेषण या सम्भावित अनुभव की वस्तु नहीं। हमारा यथार्थ का ज्ञान हमें धार्मिक सत्य प्रदान नहीं करता। नैतिक चेतना हमें यह बतानी है कि कुछ मूल्य ऐसे हैं जो हमारे लिए व्यवहार में अनिवार्य हैं और हमारे पास ऐसा कोई साधन नहीं है जिससे हम यह जान सकें कि वास्तव में कोई ऐसी यथार्थ सत्ता है जिसमें ये मूल्य (आदर्श) निहित हैं। यदि हम यह मानें कि ईश्वर ही वह वास्तविक और यथार्थ सत्ता है तो यह हमारा अपने मनोरथ के अनुसार कल्पना करना मात्र होगा, भले ही मसार के प्रपञ्च, प्रकृति में मोहों व्युत्पत्ता और मनुष्यों में नैतिक नियम की चेतना को देकर उनके चला के रूप में ईश्वर के प्रति विश्वास करना जितना ही उचित और सकारण हो।

‘क्रिटीक ऑफ जजमेंट’ में वाण्ट ने कहा है कि कभी-कभी मनुष्यों के विद्वानों का आधार भावना और अनुभूति की आवश्यकता होती है। हमारी भावनाओं का सम्बन्ध कुछ हद तक ज्ञान और विवेक में भी होता है। हमारी यह भावना कि प्रकृति में अमृत चीज अच्छी और मूल्यवान है, एक अन्तिम पृष्ठ-भूमि की घुँघनी और अस्पष्ट स्वीकृति है जिसे हम ईश्वर कह सकते हैं। किन्तु उमरु कहना है कि एक उच्चतर मन ऐसा भी हो सकता है जिसमें अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान हो, जिसके कारण उद्देश्यवाद के आधार पर निर्णय करना आवश्यक हो।^१ वाण्ट के दर्शन में तीन विचारधाराएँ—विवेक के प्रत्यय, नैतिक जीवन के आकार और सामाजिक की कल्पना—इस विचार की पृष्ठि करती हैं कि वाण्ट के दर्शन में विवेक का अर्थ एक सम्भीरतर विवेक या अन्तर्ज्ञान है। वाण्ट को ईश्वर की यथार्थता में विश्वास है, क्योंकि पदार्थ-भेद के श्रेणी-विभाजन द्वारा मंडान्तरिक तर्क के अलावा हम बोध का एक और ओत भी पाते हैं जिसे वाण्ट ने नैतिक चेतना कहा है। हममें केवल अच्छे और बुरे की ही नहीं, बल्कि एक निष्पादिक सत्ता की भी चेतना है जो हमने किसी अनुभव से प्राप्य (ए प्रायोगिक) नहीं की।

१. गील्स ने वाण्ट के इस कथन का उपयोग किया है कि यह सम्भव है कि हमारे सौन्दर्य-बोध में वस्तुओं के अन्तिम मय का अनुभव विद्यमान हो और यह भी सम्भव है कि क्या दर्शन को अभिव्यक्त करने का साधन हो।

ये चेतनाएँ आत्मा के अपने ज्ञान के गम्भीरतम उत्स से पैदा होती हैं। सैद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों प्रकार के तर्क, बल्कि हमारी समस्त प्रकृति, हमें उसके लिए मजबूर करती हैं। यदि हम ईश्वर में विश्वास न रखें तो हम अपने गहन अन्तरतम के प्रति झूठे सिद्ध होंगे। काण्ट ने यह सिद्ध किया है कि ईश्वर एक ऐसी यथार्थ सत्ता है जिसके साथ मन की अपनी गम्भीरतम अवस्था में सायुज्य होता है, हालांकि प्रपञ्चात्मक अनुभव में कोई भी वस्तु ऐसी नहीं है जो ईश्वर के साथ सायुज्य स्थापित कर सके। काण्ट के दर्शन की शिक्षा यह है कि अन्तर्ज्ञान स्वतः प्रमाण होते हैं और वे किसी अन्य ज्ञान से उद्भूत नहीं होने, हालांकि स्वयं काण्ट की भी यह मालूम नहीं था कि उसके दर्शन का यह निष्कर्ष है। काण्ट का खयाल है कि अन्तर्ज्ञानात्मक अवबोध ईश्वर का ही एक विशेषाधिकार है, और मानवीय आत्मा का यह गुण नहीं है। उसकी इस गलत अवधारणा का कारण यह है कि उसने मानवीय ज्ञान की अपनी ओर से एक सीमा निर्धारित कर दी थी। उसका मत है कि हमारे ज्ञान में इन्द्रिय-ज्ञान का अंश अवश्य रहता है और इसके अतिरिक्त हमारे पास अन्तर्ज्ञान या अपरोक्ष अनुभव की कोई दूसरी शक्ति नहीं है। हमारे प्रत्यक्षानुभव हमेशा ऐन्द्रियिक सवेदनात्मक होते हैं और हमारा अवबोध सामान्य धारणाओं के बारे में होता है, इसलिए अन्तर्ज्ञानात्मक नहीं होता। काण्ट ने एक अन्तर्ज्ञानात्मक अवबोध की सम्भावना की कल्पना की है। अपनी पुस्तक 'डिस्सर्टेशन' में उसने कहा है, 'हमारे मन की अन्तर्ज्ञानात्मक शक्ति हमेशा निष्क्रिय है और वह उसी सीमा तक सम्भव है जिस सीमा तक कोई वस्तु हमारी इन्द्रियों को प्रभावित करती है। किन्तु ईश्वर की अन्तर्ज्ञान की शक्ति, जो वस्तुओं का कार्य (परिणाम) नहीं, कारण है, क्योंकि वह उससे स्वतन्त्र है, उनका मूल मूला है, और इसीलिए वह पूर्णतः बौद्धिक है।' यदि काण्ट ने मनुष्य को अन्तर्ज्ञानात्मक अवबोध के विशेषाधिकार से वंचित किया है तो इसका कारण उसका बौद्धिकवाद है, जो महज एक दुर्भाग्य है। यद्यपि काण्ट ने सैद्धान्तिक और व्यावहारिक तर्क में भेद किया है, तो भी उसने व्यावहारिक तर्क को भी बौद्धिक माना है। पुण्य-कार्य करते हुए यदि रोमांच अनुभव हो तो वह पुण्य-कार्य नहीं रहता। उसने विचार को भावना और मनुष्य की भौतिक प्रकृति के दूसरे पार्श्व में मनमाने तीर पर अलग कर दिया और यह अनुभव नहीं किया कि मन अपने समग्र रूप में ऐसी वस्तुओं को जान सकता है जो मात्र बुद्धि की सीमा में परे होती

हैं। यदि हम काण्ट के दर्शन की भावना की समझे तो हम देखेंगे कि उसका मूल उद्देश्य प्राक्कल्पना के प्रति अनुकूल है कि अन्तर्ज्ञान ही हमारे उच्चतम ज्ञान का आश्रय है। यदि हम इन्द्रियजन्य ज्ञान में उपलब्ध सामग्री और तार्किक प्रमाण पर भरोसा करें तो हम द्रव्य और कारणता के नियमों की कोई व्याख्या नहीं कर सकेंगे, क्योंकि हमारा अनुभव स्वयं इन्हीं पर आश्रित है, और यदि हम उनकी प्राक्कल्पना न करें तो उसका कोई अर्थ नहीं रह जाएगा। प्रमाण की पद्धति कुछ उपयोगी मिड़ नहीं होगी, क्योंकि स्वतःसिद्ध पूर्व-स्थापित सिद्धान्तों का सिद्ध नहीं किया जा सकता।^१ तर्कों की आलोचना करके काण्ट ने यह सिद्ध किया है कि हममें कुछ स्वन मिड़ मूल सिद्धान्तों का ऐसा ज्ञान है जो समस्त अनुभव में स्वतन्त्र (अप्रायोरार्ड) है। गणित और प्राकृतिक विज्ञानों की सुनिश्चितता विद्युत् तर्क द्वारा दिये गए योग का परिणाम है। विभिन्न पदार्थों के अन्तर्गत मन के एक बुनियादी प्रत्यय के, विश्व की एकता और अनिवार्यता के प्रत्यय के, ही विभिन्न रूप हैं। वे विश्व में जो कुछ मूल है उसकी अनिवार्यता और एकता के आधारभूत ज्ञान के व्यक्तिगत निर्धारण हैं। यह ज्ञान अत्यन्त अभ्यवहित और अत्यन्त गहरा है। काण्ट की आलोचना का वास्तविक आधार यही चीज है, न कि पदार्थों के अतीन्द्रिय निगमन में प्रमाण के रूप में उपस्थित बाधा। ह्यूम ने इस बात में इन्कार किया था कि प्रत्यक्ष या अनुमान में भिन्न भी कोई ज्ञान हो सकता है, इसीलिए उसकी विचार-प्रणाली का सम्बन्धवाद में अन्त हो गया, जबकि काण्ट की यह भावना है कि समस्त अनुभवों में स्वतन्त्र, केवल अपने-आपमें, हम समस्त सत्ता की बुनियादी शक्ति को जानते हैं।

दुर्भाग्य में काण्ट का यह विश्वास है कि यह ज्ञान विस्तृत प्रागनुभव (अनुभव में पूर्व का) है, इसलिए उससे हमें वस्तुओं के ज्ञान रूप का ज्ञान होता है, उनके अर्थपूर्ण रूप का नहीं। हम वस्तुओं को सिर्फ उसी सीमा तक जानते हैं जिस सीमा तक वे हमें प्रभावित करती हैं। पदार्थों के भेद में ब्रह्माण्ड की जो तन्वीर हमने अपने सामने बनाई है वह वस्तुनिष्ठ है, यह दावा नहीं किया जा सकता। इस प्रश्न पर काण्ट के कथन में अमंगल है, क्योंकि कार्य-कारण सम्बन्ध का 'प्रात्यक्षिक' नियम स्वयं जैय वस्तु पर भी लागू होता है और हम यह मानते हैं कि हमारे ज्ञान-रूपी कार्य का कारण वह वस्तु है। वह हमारे विवेक के इस आत्म-विश्वास की उपेक्षा कर देता है कि यह वस्तुओं को उस रूप में जानता है जिस रूप में

१. 'मिंटोस भाग्य और रीजन', दूसरा संस्करण, भूमिका।

वे ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष में विद्यमान हैं। एकता और अन्योन्य सम्बन्ध स्वयं वस्तु-निष्ठ जगत् के लिए भी सही है। कोई सन्देह इस विश्वास को हिला नहीं सकता। जो कुछ हम जानते हैं वह हमारी अपनी आत्मनिष्ठता में उत्पन्न भ्रम नहीं है। हमारा ज्ञान स्वयं वस्तुओं का ही हमारे लिए प्रतीपमान रूप है। यह ठीक है कि हम वस्तुओं को कुछ सीमाओं के अन्तर्गत देखते हैं। हमारा ज्ञान प्रामाणिक है, भले ही वह कुछ सीमाओं के अन्तर्गत हो। जब तक हम उन सीमाओं को जानते न हो तब तक हम उन्हें सुधार नहीं सकते।

दूसरी बात यह कि काण्ट ने यद्यपि यह बात कही है कि प्रकृति इस दृष्टि से हमारे मन की ही रचना है कि विभिन्न पदार्थों का भेद-ज्ञान हमारे ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष की विविधता को सश्लिष्ट करता है, तथापि उसने यह प्रश्न नहीं उठाया कि हमारे प्रागनुभव आकार हमारे ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष की सामग्री के अनुकूल कैसे होते हैं। जब तक आत्मा और उसके पदार्थ-भेद एवं अनात्मा यानी प्रकृति का मूल स्रोत एक ही न हो, जब तक हमारे विचार और वस्तुओं के वास्तविक रूप में एकत्व न हो, तब तक इस सामंजस्य और अनुकूल्य की किसी भी तरह व्याख्या नहीं की जा सकती।

विवेक के प्रत्ययों के सम्बन्ध में काण्ट का दृष्टिकोण कुछ अपर्याप्त और दोषपूर्ण है। यद्यपि अवबोध का पदार्थ-ज्ञान कुछ ऐसी प्रागनुभव संकल्पनाओं के रूप में है, जिनके बिना प्रत्यक्ष अनुभव किये जाने वाले प्रपञ्च का कोई ज्ञान सम्भव नहीं है, तथापि विवेक के प्रत्यय ऐसे ज्ञान हैं जो मानवी विचार के सम्मुख एक लक्ष्य और आदर्श उपस्थित करते हैं और उसे यह प्रेरणा देते हैं कि मनुष्य का ज्ञान अपने प्रति सच्चा तभी हो सकता है जबकि वह उक्त लक्ष्य के अनुकूल और निकट हो। ज्ञान को विधिपूर्वक एक निश्चित पद्धति में बाँधने के लिए बुद्धि का प्रयत्न विवेक के प्रत्ययों से निर्देशित होता है। आनुभविक जगत् में ऐसी कोई भी वस्तु नहीं है जो उन आदर्शों में भुक्त हो, इसीलिए वे आदर्श हमेशा अपूर्ण ही रह जाते हैं। फिर भी हममें कहा जाता है कि हम यह मानकर चलें कि वंसी आदर्श वस्तुओं भी सनातन में है, अन्यथा हमारे जीवन निरर्थक हो जायेंगे। एक और अवबोध का पदार्थ-भेद इसलिए आवश्यक है कि उसके बिना हमें कोई भी ज्ञान नहीं हो सकता, और दूसरी ओर विवेक के प्रत्यय इसलिए आवश्यक हैं कि उनके बिना हमारा ज्ञान किसी नियत विधि और प्रणाली में नहीं बँधता। काण्ट की दृष्टि में ये प्रत्यय वर्तमान केन्द्रीय मन्त्र नहीं हैं, बल्कि भावी सम्भावनाएँ हैं। काण्ट की विचार-

प्रणाली में कठिनाई यह है कि वह मानवीय मन की शक्ति को बहुत अपर्याप्त मानता है और उसका मत है कि वह अवबोध के पदार्थ-भेद में आगे बढ़कर इस भेद की तरह में अन्तर्निहित एकता को नहीं जान सकती। यह हो सकता है कि बोध के आकार और उनमें सम्बद्ध अमूर्तकरण हमें वस्तुओं का सत्य ज्ञान न दे सकें, किन्तु यह सम्भव है कि इन प्रत्ययों की व्याख्या काष्ट की भाँति तात्त्विकता से ग्रहित केवल नियामक सिद्धान्तों के रूप में न करके, प्लेटों की भाँति समस्त ज्ञान के अन्तर्निहित आधार एवं उपादान और निमित्त कारण के रूप में की जाए। अवबोध की सरूपनाम अमूर्त और आशिक हो सकती है, किन्तु प्रत्यय यथार्थ हो सकते हैं। हम मोपाधिक में उसकी उपाधियों का हटाकर निरुपाधिक का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते, जैसा कि काष्ट ने असमर कहा है, बल्कि हम प्रारम्भ ही निरुपाधिक में कामें हैं। समस्त चेतना प्रारम्भ में निरुपाधिक पूर्ण की चेतना होती है, और फिर वह उसके अंगों को मोपाधिक बनाती है। हमें किसी भी चीज़ की चेतना तब तक नहीं हो सकती, जब तक कि हम भीमा में पार की वस्तु के प्रति चेतन नहीं। जो वस्तु पूर्णतः भीमिन और साम्य है, वह अपने-आपको साम्य या भीमिन नहीं जान सकती। निरुपाधिक का प्रत्यय प्रकृति में और सब सकल्पनाओं में अलग किम्ब का है और वह उन सकल्पनाओं में नहीं जाना जा सकता। यह विवेक का विशुद्ध प्रागनुभव प्रत्यय है। इसके अनिरिखन विवेक के प्रत्ययों का ज्ञान कुछ हद तक अनुभव के जगत् में भी होता है। प्रकृति का भीन्दर्य एवं उदानता और जीवित वस्तुओं में मोहेयता की जो भाँकी मिलती है, उसमें प्रतीत होता है कि प्रकृति समग्र रूप में विवेक के प्रत्ययों (उद्देश्यों) के अनुसार कार्य कर रही है। आनुभविक मन्यों को हम विवेक या तर्क के पैमानों में नाप सकते हैं। यदि ये प्रत्यय अनुभव को संगठित करने और सकल्पनाओं के मूल्य की परीक्षा करने में सहायता देते हैं, यदि वे शिक्ष के सम्बन्ध में हमारे विचार को नियन्त्रित और नियमित करते हैं तो निश्चय ही उनमें उच्चतम श्रेणी की यथार्थता है और अनुभव के मसार में, जो अभी उन्हें साकार नहीं कर सकता, वह यथार्थता नहीं हो सकती। यदि मन्त्र की कमीटी किसी अन्य वाद्य वस्तु के साथ मादृश्य के

१. इन विचार के सम्बन्ध में काष्ट का प्लेटों के प्रत्ययों के सिद्धान्त के साथ मतभेद है, जैसा कि उसने स्वयं कहा है : 'प्लेटों की दृष्टि में प्रत्यय स्वयं वस्तुओं के मूल नमूने हैं, न कि पदार्थों की भाँति वे महत्तम सम्भावित अनुभव की वस्तु हैं। उसकी दृष्टि में ये प्रत्यय उच्चतम विवेक (इन्वरस विवेक) में उद्भूत होते हैं और उपादान में मानवीय

वजाय स्वयं उसकी स्वयंपूर्णता और सम्बद्धता ही मानी जाती है तो उसका श्रेय काण्ट के विवेक के प्रत्ययों के सिद्धान्त की मान्यता को कुछ कम नहीं है। ये विवेक के प्रत्यय बाह्य इन्द्रियो और बुद्धि के सम्मुख प्रकट तथ्यों से अधिक बड़ी यथार्थता हैं। प्रत्ययों को आकाशों की, जिनसे वे काफी आगे बढ़ जाते हैं, धुंधली भाँकी मानने के वजाय, हम तथ्यों को यथार्थता का, जिसे वे अभिव्यक्त करते हैं, आंशिक प्रतिपादक रूप मान सकते हैं। काण्ट की दृष्टि में, विवेक एक ऐसी शक्ति है जिसके द्वारा हम अन्तिम या निरुपाधिक सिद्धान्तों को जानते हैं। आनुभविक अर्थ की दृष्टि से अवबोध का जो अभिप्राय है उसमें वह भिन्न है। आनुभविक अवबोध की दृष्टि में विवेक के प्रत्यय केवल प्रत्यय ही हैं, एक निरुपाधिक की माँग है जो काण्ट के मत में उन्हें दिया नहीं जा सकता, हालाँकि उपाधियों के पूर्णतर ग्रहण के लिए विचार का अविरत प्रयत्न चलता रहता है। किन्तु विवेक या तर्क ऐसी शक्ति नहीं है जिसका अन्य शक्तियों के साथ समन्वय हो। वास्तव में विवेक या तर्क का अर्थ है समस्त मन का, एक अविभाज्य मौलिक शक्ति का, जिससे शेष सब शक्तियाँ प्रस्फुटित होती हैं, सक्रिय होना। इस कथन का, कि ईश्वर का प्रत्यय तर्क की उपज है, अर्थ यह है कि वह मानव के गम्भीरतम जीवन का परिणाम है, व्यक्त की समस्त प्रकृति की यथार्थ सत्ता के स्वरूप पर प्रतिक्रिया है। जब मनुष्य की सम्पूर्ण सत्ता की वस्तुओं की सम्पूर्ण प्रकृति के साथ टक्कर होती है तो उसे अपने प्रश्न का जो उत्तर मिलता है वह ईश्वर ही है। यदि हमारी तर्क की शक्ति हमें प्रपञ्चात्मक जगत् से किसी ऊँचे जगत् का, किसी ऐसी वस्तु का, जो किसी कारण का कार्य नहीं है, बल्कि स्वयं सभी कार्यों का मूल कारण है, ज्ञान देती है और यदि वह हम ज्ञान को ईश्वर, शक्ति और अमरत्व के प्रत्ययों का आनंद प्रदान करती है, तो इसका अर्थ यह है कि ये प्रत्यय मन

विवेक ने उन्हें प्राप्त किया है। वह हमें वान को जब अनुभव करना है कि हमारा मन का शक्ति के लिए इन प्रत्ययों को एक अनुभव की तरह जानने के लिए केवल इतना ही पता नही है कि वह प्रतीयमान वस्तुओं का एक सश्लिष्ट ऐक्य के रूप में प्रस्तुत कर सके, बल्कि उसे हमने भी अधिक का आवश्यकता है। वह यह जानता था कि हमारा विवेक स्वभावतः उच्च उठकर अपने-आपको ज्ञान के ऐसे आकाशों में ले जाता है जो अनुभव का मना में इतना परे जाते हैं कि काट भी आनुभविक वस्तु उन आकाशों के मर्यादा नहीं होता। फिर भी इन आकाशों का यथार्थ माना जाना चाहिए और वे किसी भी तरह महत्त्वपूर्ण मात्र नहीं हैं। (नानन कैमर गिब्स - १९६२) टु वाएम् 'मिटाक आर प्लार सी गन', दिव्य मन्त्रण, (१९७३, पृष्ठ ४४७)।

की मरचना के ताने-बाने में ही बूने हुए हैं। ये प्रत्यक्ष आत्मनिष्ठ बल्पनाग्न नहीं हैं, और न आचार-शास्त्र के आचारभूत स्वीकृत तथ्य हैं, बल्कि वे मन के आन्तरिक फल हैं जो उसके मग्राण मूल उन्म में उद्भूत होते हैं। वे तार्किक ज्ञान की वस्तु नहीं हैं, बल्कि अन्तर्ज्ञान में प्राप्त सुनिश्चित बोध हैं। काण्ट के उत्तरवर्तियों ने यह अनुभव लिया कि मच्चा या वस्तुनिष्ठ ज्ञान वह है जिसे विचार स्वयं अपनी प्रकृति में ही मोचने को विवश होता है। जो कुछ मोचने के लिए हम विवश होते हैं वह यथार्थ होता है। हेगेल जब यह कहता है कि यथार्थ ही तर्कमग्न है तो वास्तव में वह हम महत्त्वपूर्ण सत्य को ही कहता है। फर्क सिर्फ इतना ही है कि हेगेल का तर्क शब्द में जो अभिप्राय है वह काण्ट के तर्क के अर्थ में, अर्थात् उस शक्ति से भिन्न है, जिसमें हम व्यावहारिक और त्रिषात्मक, दोनों प्रकार के निष्पादिक मूल सिद्धान्तों का ज्ञान होता है। यदि यथार्थ सत्ता का अभिप्राय ऐसी वस्तु में हो जो देश और काल की दृष्टि में वास्तविक है, तो ईश्वर यथार्थ नहीं है; किन्तु यदि यथार्थ सत्ता का अभिप्राय वह वस्तु या सत्ता है जिसे विचार ममस्त सत्तावान वस्तुधो, मन एवं उसके ज्ञेय पदार्थों में कार्य करने वाली तथा उन्हें परस्पर मिलाकर एक मन्तोपजनक ब्रह्माण्ड का रूप देने वाली मूल वस्तु मानने के लिए बाध्य है, तो ईश्वर यथार्थ सत्ता है। ईश्वर और नैतिक नियम दोनों का सुनिश्चितता के एक ही क्षेत्र में सम्बन्ध है, हानाकि वे प्रेरित तथ्य नहीं हैं। जब काण्ट ईश्वर की सिद्ध करने के लिए दिये गए प्रमाणों के विरुद्ध यह कहता है कि किसी वस्तु का प्रत्यक्ष ही उसके अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं है, कि ग्राह्यगुणों (ऐनमीडेंटल) में आवश्यक या अनिवार्य को सिद्ध नहीं किया जा सकता, और कि भौतिक धर्मशास्त्रीय प्रमाण उपयुक्त दोनों प्रकार के प्रमाणों के विरुद्ध है, तो उसका अभिप्राय यह होता है कि हम ईश्वर की यथार्थता को प्रमाणित नहीं कर सकते। उच्चतम प्रत्यक्ष न तो प्रत्यक्ष में प्राप्त किया जा सकता है और न तर्क में सिद्ध किया जा सकता है, बल्कि वह आत्मा के गुह्य स्थान में स्थापित है और उसकी प्रामाणिकता आत्मा के अपने-आपमें विश्वास के तर्क में सिद्ध होती है।

१७. हेगेल :

हेगेल का मत है कि हमने अपनी दार्शनिक विचारधारा में अन्तर्ज्ञान का कोई उपयोग नहीं किया है। वास्तविकता यह है कि हमने जैकोबी के

अन्तर्ज्ञान सम्बन्धी विचार पर आपत्ति की है और उसका कारण स्पष्टतः यह है कि वह (जैकोबी) उसे शेष मानसिक जीवन में सर्वथा असम्बद्ध अमूर्तकरण (एम्प्टी रूम) मानता है। जैकोबी का कहना है कि दार्शनिक सत्य को प्रत्यक्ष के व्यवहित ज्ञान से नहीं, बल्कि अव्यवहित अन्तर्दृष्टि या अपरोक्ष ज्ञान में, जिसे वह विश्वास कहता है, जाना जा सकता है। हेगेल ने जो अपने-आपको सब प्रकार के अमूर्तकरणों का शत्रु कहता था, जैकोबी के विश्वास-सम्बन्धी विचार का विरोध किया।

हेगेल सारे ब्रह्माण्ड को एक सत्ता मानता है। उसकी दृष्टि में समस्त यथार्थ जगत् एक ही आध्यात्मिक आगिक सत्ता है। वह एकाकी अन्तिम सत्ता निरपेक्ष और निष्पाधिक आत्मा है, जो अपने-आपको साकार करती हुई ऐसे आकारों के रूप में प्रकट होती है, जो स्वयं उससे भिन्न प्रतीत होते हैं, किन्तु जो वास्तव में उसी के ऐसे आवश्यक आकार हैं जिनमें से होकर उसकी अन्तिम आत्मा अभिव्यक्ति होती है। प्रकृति वह प्रक्रिया है जिससे गुजरकर अनन्त आत्मा अपनी पूर्णतम मूर्तता प्राप्त करती है। किन्तु हेगेल इस 'एकता' तक पहुँचता कैसे है? यह निश्चय ही द्वन्द्वात्मक तर्क की खोज नहीं है। हेगेल का दार्शनशास्त्र मूर्त 'एकता' का एक लम्बा द्वन्द्वात्मक प्रतिपादन है, किन्तु द्वन्द्वात्मक तर्क ऐसी पद्धति नहीं है जिससे मनुष्य का मन 'एक' के प्रत्यय तक पहुँच सके। द्वन्द्वात्मक तर्क की पद्धति यह है कि यदि कोई प्रत्यय पहले से विद्यमान हो तो वह उसके फलितार्थ का प्रतिपादन कर दे। किन्तु अनेक सकल्पनाओं को जोड़कर हम 'एक' की भावना की व्याख्या नहीं कर सकते। यदि द्वन्द्वात्मक तर्क से हमें निष्कर्ष के रूप में 'एक' का प्रतिपादन करना हो तो हमें उसे तर्क के आधार-वाक्य में रखना होगा। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि पहले हमें मन से 'एक' को अनुभव करना होगा, तब हम सकल्पनाओं से उसका निर्धारण कर सकते हैं। काण्ट के साथ स्वर मिलाने पर हम यह कह सकते हैं कि बिना पूर्ण अन्तर्ज्ञान के कोई उपयुक्त तर्कपूर्ण सकल्पना सम्भव नहीं है। हेगेल की दार्शनिक प्रणाली में 'एक' की यह जो भावना हम उसके केन्द्रीय तत्त्व के रूप में देखते हैं, वह अन्तर्ज्ञान से अनुभव करके प्रकट की गई है, तर्क से सिद्ध करके नहीं बहो गई। जब अन्तर्ज्ञान हमें अपने ज्ञान और सत्ता की प्रतीति से परे और पृष्ठभूमि में विद्यमान किसी वस्तु का प्रत्यय प्रदान करता है तो हमारा द्वन्द्वात्मक तर्क ईश्वर, नित्यता, अमरता और स्वर्ग आदि की सकल्पनाओं में एकता की भावना अभिव्यक्त करता है। विलियम जेम्स का यह

कथन हेगेल के सम्बन्ध में एक गम्भीर टिप्पणी है कि हेगेल के दर्शन का कौन-सा पाठक इसमें तनिक भी सन्देह कर सकता है कि उसकी समूची दार्शनिक विचारधारा में एक पूर्ण मत्ता की, जिसमें अपने में भिन्न समस्त इतरम्ब आत्म-मात्र दृष्टा है, जो भावना छार्ट है वह अवश्य ही उसके मह्यमय अनुभवों की चेतना में पैदा हुई होगी।^१ स्वयं हेगेल ने भी कुछ स्थानों पर यह बात स्वीकार की है।^२ अन्तर भिन्न दर्शन ही है कि हमें धार्मिक अन्तर्ज्ञानों को केवल काल्पनिक मानने की प्रवृत्ति है। धर्म और दर्शन दोनों का ही विषय यद्यपि एक ही वस्तु अर्थात् अग्निम यथार्थ मत्ता है, तो भी धर्म हमें उसका कल्पनात्मक रूप प्रदान करता है जबकि दर्शन में हमें उसकी स्पष्ट अवधारणाएँ मिलती हैं। कल्पनात्मक रूप स्पष्ट अवधारणाओं में पहुँचे प्राप्त होने हैं। 'कालिदास दृष्टि में देखा जाए तो मन वस्तुओं की स्पष्ट अवधारणाएँ बनाने में काफी पहले ही उनके सामान्य विश्व बना लेता है।'^३ दार्शनिक ज्ञान ज्ञात वस्तु के लिए अधिक पर्याप्त कहा जाता है। हमें इस बात में इन्कार करने की आवश्यकता नहीं है कि धार्मिक अनुभव विमृष्ट रूप में बौद्धिक ही नहीं होता। उसके साथ भावना और कल्पना के तत्त्व भी मिले रहते हैं। हम यह भी स्वीकार कर सकते हैं कि इस प्रकार के अनुभव में यथार्थ वस्तु प्रतीकों और चित्रों के रूप में प्रकट होती है। किन्तु इन सब बातों में यह मिथ नहीं होता कि धार्मिक ज्ञान किसी भी कदर दार्शनिक ज्ञान से कम मज्जा होता है। वह हमें ऐसा सत्य प्रदान करता है जिसका विश्लेषण और

१. बैराइंडल आर रिचोनिथम एक्सप्लेनेन्स (१९०६), पृष्ठ ३८६।

२. धर्म की दर्शन में तृप्तता करने हुए हेगेल ने लिखा है, 'दर्शन का काम किसी व्यक्ति में धार्मिक भावना पैदा करना नहीं है। इसके विपरीत वह माना जाता है कि धार्मिक भावना हर एक व्यक्ति में बढ़ने में ही बुनियादी तौर पर विद्यमान होती है। जहाँ तक मनुष्य की सांख्यिक प्रवृत्ति का सम्बन्ध है, उसमें किसी भी नहीं वस्तु का समावेश नहीं किया जा सकता। ऐसा प्रकट करना वैसा ही निरर्थक और भ्रमपूर्ण होगा जैसा कि किसी कुत्ते को पुस्तक के दृश्य हुए कागज दिखाकर यह आशा करना कि उससे वह बुद्धिमान और मनीषी बन जाएगा। जिम्मे अपने-आप धार्मिक दिलचस्पियों को इस आनन्द और शान्त अवस्था के इन्ने गुल्मे से उभर नहीं उठाया है, जिम्मे उच्च आकांक्षाओं एवं आशाओं से और नित्य मत्ता का अनुभूति में अपने-आपको इस जीवन में ऊपर उठाने में सफलता प्राप्त नहीं की है, और जिम्मे अभी तक आत्मा के शुद्ध तत्त्व पर धारण नहीं किया है, उसमें वह तत्त्व विद्यमान नहीं है जिम्मे बोध प्राप्त करना हमारा क्या लक्ष्य है।' (क्लिफोर्ट आर रिचिजन, अथोरी अनुवाद, (१९६५), भाग १, पृष्ठ ४)।

३. लार्निक आर हेगेल बैनेम का अथोरी अनुवाद (१९७६), पृष्ठ १।

स्पष्टीकरण दर्शन करने है। यदि अन्तर्ज्ञान केवल भावनात्मक अनुभूति हो, अविश्वल ज्ञान न हो, तो वह हमें सत्य प्रदान नहीं कर सकता। किन्तु जैसा कि स्वयं हेगेल ने कुछ स्थानों पर कहा है, यदि वह सृजनात्मक अन्तर्ज्ञान है, जिसे ठीक नपी-तुली सकल्पनाओं ने प्रकट नहीं किया जा सकता और जिसे अपने-आपने व्यवहार करने के लिए प्रतीकों और बिम्बों की आवश्यकता होती है, तो उसका स्पष्ट अर्थ है कि धर्म में विश्व-आत्मा मूर्त रूप में प्रकट होती है और दर्शन में केवल अमूर्त रूप में। दर्शन का कार्य सृजनात्मक के बजाय व्याख्यात्मक है। यदि लोक-प्रिय अर्थ साहित्यिक आकारों का स्थान प्रतीकात्मक आकारों को देता है तो वह मिथ्या है, और यदि दर्शन यह मान लेता है कि वह आध्यात्मिक खोज के लिए अन्तिम लक्ष्य का प्रतिपादन करता है तो वह भी मिथ्या है। दर्शन जिस रूप में यथार्थ को ग्रहण करता है वह यथार्थ वस्तु के सच्चे रूप को उतना अभिव्यक्त नहीं करता जितना कि वे आकार करते हैं जिनमें धार्मिक अन्तर्ज्ञान प्रकट होते हैं। अविश्वल और अखण्ड ज्ञान में ही मनुष्य की आत्मा अपने उच्चतम विकास की स्थिति में पहुँचती है। इसके अतिरिक्त हेगेल ने यह तर्क दिया है कि यह खयाल करना कि केवल दर्शन में ही हमें ईश्वर की यथार्थता निश्चय हो सकती है, ऐसा ही है जैसा कि यह सोचना कि आहार तब तक नहीं हो सकता जब तक कि हमें अपने भोजन के रासायनिक, वातस्पतिक और प्राणिविज्ञान-सम्बन्धी गुणों का ज्ञान न हो जाए, या यह सोचना कि हमें खाये हुए आहार का आमाशय में पाचन तब तक स्थगित कर देना चाहिए जब तक कि हम आमाशय की रचना और क्रिया का अध्ययन पूर्ण न कर लें।^१ यह स्पष्ट है कि अपने ईश्वर-ज्ञान के सजीव तत्त्व के लिए हमें धार्मिक अनुभव की शरण लेनी पड़ेगी और तर्क तथा दर्शन सिर्फ हमारे अन्तर्ज्ञान का स्पष्टीकरण करते हैं।

यह पक्षोक्त स्पष्ट है कि महान् दार्शनिकों ने मूल सिद्धान्तों को विश्वास का विषय माना है, तर्क का नहीं। ये सिद्धान्त न तो ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष से प्राप्त होते हैं और न तर्क की सामान्य प्रक्रिया से। उनके सम्बन्ध में हमारा दृढ़ निश्चय तभी होता है जब हम उन्हें अपने समस्त ज्ञान के सामान्य आधार के रूप में स्वीकार करते हैं। प्लेटो के मूल नमूने के प्रत्यय और वाण्ट के प्रागनुभव ज्ञान, दोनों ही अन्तर्ज्ञानात्मक प्रज्ञा की अन्तर्वस्तु और मानवीय ज्ञान की उपाधियाँ हैं। वे यह सूचित करते हैं कि हमारे भीतर एक विद्वत्तात्मा कार्य कर रही है, जो

१. लॉजिक ऑफ हेगेल, बैबेस का अंग्रेजी अनुवाद (१८७४), पृष्ठ ३-४।

एक ऐसा नित्य ज्ञाता है जिसकी मानवी मन में उपस्थिति के बिना समस्त संवेद-
नात्मक अनुभूतियाँ अन्धी और समस्त मकल्पनाएँ उमर होंगी। अन्तर्ज्ञान,
विश्वास, आध्यात्मिक अनुभव,^१ या धार्मिक दर्शन की भाषा में धर्मग्रन्थों का
प्रामाण्य—ये सभी ज्ञान और जीवन के लिए आवश्यक है।



५. मनुष्य की अध्यात्म-चेतना

१. अन्तर्ज्ञान और वैज्ञानिक प्रतिभा :

समस्त उच्च चिन्तन और उच्च जीवन की जड़ें स्वयं जीवन में गहरी गयी हुई हैं, उनका उद्गम निरंतर के शुष्क प्रकाश से नहीं हुआ। विज्ञान और दर्शन, कला और जीवन—सभी में समस्त सृजनात्मक कार्य का प्रेरणा-स्रोत अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभव है। यद्यपि अन्तर्ज्ञानात्मक बोध हम सभी को है और हम सभी कुछ-न-कुछ उसका उपयोग भी करते हैं, तो भी कुछ असाधारण मनो में वह बहुत अधिक विकसित रूप में होता है। अन्तर्ज्ञानाश्रित जीवन अर्थात् उच्चतम आध्यात्मिक जीवन एक ऐसी उपलब्धि है जिसका सम्बन्ध उच्चतम धैर्य के मानसिक जीवन से है। विज्ञान की महान् खोजों का श्रेय सृजनात्मक चिन्तकों की आविष्कार-प्रतिभा को है, न कि बुद्धि की भारी-भरकम प्रक्रियाओं को। बौद्धिक प्रक्रियाएँ हमें अधिक सूक्ष्म और सही नाप-तोल दे सकती हैं, सुप्रतिष्ठित सिद्धांतों को अधिक विस्तृत रूप में प्रदर्शित और सिद्ध कर सकती हैं, किन्तु अकेले उनसे हमें वे महान् खोजें प्राप्त नहीं हो सकती जिन्होंने विज्ञान को इतना आश्चर्यजनक बना दिया है। सृजनात्मक कार्य का अर्थ अन्ध अनुकरण या याग्यिक पुनरावृत्ति ही नहीं है। सत्प्रेषणात्मक अन्तर्दृष्टि ही लम्बे डग भरकर आगे बढ़ती है। एक नया सत्य, जो उस समय तक सर्वथा अज्ञात था, जो अपनी अद्भुतता के कारण विस्मयकारी है, सम्बद्ध समस्या में एकाग्रचित्तता के कारण सहसा स्वतःस्फूर्त होकर आविर्भूत होता है। जब हम उस नियन्त्रक प्रत्यय को प्रकाश में देखते हैं तो असमन्वित और सामंजस्यहीन विस्तार की एक विपुल सम्पदा एक नियत नम और व्यवस्था में बँध जाती है और एक पूर्ण 'एक' के रूप में प्रकट होती है। प्रतिभा का अर्थ है सत्य के प्रति अत्यधिक संवेदनशीलता। वैज्ञानिक आविष्कार नये सत्य के अनुसन्धान के मामले में कलात्मक सृजन के समान ही है। टिण्डाल ने फारेडे की विद्युच्चुम्बक-सम्बन्धी कल्पनाओं के बारे में कहा था, 'बहुत सी

उलझनों और अन्वकार के बीच में हमें आश्चर्यजनक अन्तर्दृष्टि की विद्युत् की चमक भी दिखायी देती है, जो अन्तर्ज्ञान की अपेक्षा तर्क की उपज कम प्रतीत होती है। गणित का कोई नया नियम भी वैसे ही स्वतःस्फूर्त अन्तर्ज्ञान है जैसे कि मोजाई की कोई नयी गीत-रचना। आरी प्लाकारे ने अपनी पुस्तक 'साइम एण्ड मैथ' में गणित-सम्बन्धी अनुसन्धानों के बारे में एक अध्याय दिया है, जिसमें उमने कहा है कि उसके अपने गणित-सम्बन्धी अनुसन्धान न्यूनाधिक कलात्मक अन्तर्ज्ञान ही हैं। उमने कहा, 'यह बात आश्चर्यजनक प्रतीत हो सकती है कि गणित-सम्बन्धी मिथियों के मामले में भी, जो आम तौर पर केवल बुद्धि की ही दिल-चस्पी की चीजें प्रतीत होती हैं, मवेदनशीलता की बात कही जाए। किन्तु यदि हम अकों और रेखगणितीय सौन्दर्य वाले आकारों के ऐक्य और परस्पर आनुकूल्य की गणित-सम्बन्धी गूबमूरती को अपने ध्यान में रखें तो यह बात आश्चर्य की नहीं लगेगी। वास्तव में गणित में एक बाल्मविक सौन्दर्य-बोधोत्पत्ति होती है जिसे सब सच्चे गणितशास्त्री अनुभव करते हैं।' अकों और रेखाओं के उपयोगी बेल ही सबसे अधिक सुन्दर होते हैं।'

जब धुंधले तथ्यों का कोई क्षेत्र एकाएक जगमगा उठता है, जब उममें महसा आलोक पैदा हो जाता है तो उस आलोक के लिए हम किसके निकट रुणी

१. १० ५५, अथेनो अनुवाद, श्री नाटहम कहते हैं : 'पिता प्रतीत होता है कि इस मय को पूरी तरह से हृदयगत और स्वाकार नहीं किया गया है कि वैज्ञानिक अनुसन्धानकर्ता अपने कार्य के आरंभ समय तर्क, भिन्न साधनों में काम करता है।' उममें तनिक भी मग्नेह नहीं कि मवेपणा की एक नैसर्गिक वृत्ति भी होती है और अक्सर सरलतम वैज्ञानिक अनुसन्धानकर्ता भी यह नहीं बना पाते कि उन्होंने अमुक परीक्षण किन कारणों से किया, या यों उम्होंने दो परस्पर असम्बद्ध प्रतीत होने वाले तथ्यों को परस्पर निकट रखा। मफल वैज्ञानिकों के चरित्र में एक और विशिष्ट लक्षण पाया जाना ॥ और वह यह कि जब विगुद्ध तार्किक दृष्टि से कार्य करने वाला बाध बुद्धि को कोई बात सिद्ध हुई प्रतीत नहीं होगी तब भी वह अपने अन्तर्ज्ञान से यह जान लेगा कि उक्त बात सिद्ध हो गई है। इस प्रकार अनुसन्धानकर्ता यह अनुभव कर लेता है कि कोई बात सही है और नुरन्त ही वह नये परीक्षण प्रारम्भ कर देता है और उस सिद्ध मय को विस्तार में औपचारिक रूप में प्रमाणित करने के लिए प्रतीक्षा और समय की बरबादी नहीं करता, जबकि अधिक स्थूल मन वाले लोगों को पहले उसे सिद्ध करने की आवश्यकता होगी।' (दि गैट्टिकल बाथोलोमिस्ट (१९०६), १० ५०)। इसी पुस्तक में यह भी कहा गया है, 'वैज्ञानिक कार्यकर्ता कान्ति दृढ़ नक अथेनन रूप में काम करना है, उम्ही तरह जैसे कि मूंगे बनाने वाले कंडे अथेनन रूप से अपना कार्य करते हैं।' (१० ५१)

होते हैं ? उम आलोक का कारण धर्मपूर्वक कुछ नये तथ्यों का संकलन उतना नहीं होता जितना कि पहले से ही सुविज्ञात तथ्यों में एक नये अर्थ का प्रतिभासित हो जाना होता है। न्यूटन ने जिस दिन गुरुत्वाकर्षण के सिद्धान्त का आविष्कार किया उसी दिन सेब पहले-पहल वृक्ष से नीचे नहीं गिरा था, बल्कि सेब तो न जाने कितने समय से वृक्ष से गिरते आ रहे थे। प्रतिभा तथ्यों को, जो सामान्य अवबोध को पृथक्-पृथक् और असम्बद्ध प्रतीत होते हैं, परस्पर बांधने वाले अन्तर्निहित अर्थ को अपनी अन्तर्बोधी दृष्टि से देख लेती है। गतिशील और सक्रिय सिद्धान्त को अन्तर्ज्ञान से ग्रहण करने की क्षमता से ही मनुष्य-तथ्यों को सफलतापूर्वक एक सगठन में ग्रथित कर सकता है। वेगेंसा ने इस समस्या पर विचार करते हुए कुछ सुझाव दिये हैं। आम तौर पर यह समझा जाता है कि वैज्ञानिक आविष्कार सकल्पनात्मक संश्लेषण के परिणाम हैं, अर्थात् मूर्त विश्लेषण से प्राप्त सकल्पनाओं को परस्पर जोड़कर या बाह्यतः एक-दूसरे के निकट रखकर ही हम वैज्ञानिक निष्कर्षों पर पहुँचते हैं। इस विचार का समर्थन दो आधारों पर किया जाता है। कोई भी व्यक्ति, जो अमूर्त विश्लेषण से परिचित नहीं है, तार्किक अन्तर्दृष्टि प्राप्त नहीं कर सकता। अन्तर्दृष्टि तब तक पैदा नहीं हो सकती, जब तक कि हम सम्बद्ध मामले के तथ्यों, व्याघातों और बुद्धि से उद्भूत अर्थ-विचारों से परिचित न हों। अन्तर्ज्ञान के सफल उपयोग के लिए बहुत बड़ी सख्ती में तथ्यों और नियमों का पहले से अध्ययन करना और उन्हें आत्मसात् करना पड़ता है। हम यह स्वीकार कर सकते हैं कि महान् अन्तर्ज्ञान तार्किकता के गर्भ से पैदा होते हैं। दूसरी बात यह है कि जब कोई खोज या आविष्कार किया जाता है तो हम देखते हैं कि उसमें कुछ ऐसी आशिक सकल्पनाओं के लिए भी गुञ्जाइश होती है जो इस आविष्कार के पहले से ही विद्यमान होती है, यद्यपि कि उनमें कुछ थोड़ा-बहुत हेर-फेर और सामंजस्य किया जा सके और उनकी कुछ पुनर्व्याख्या की जा सके। यह पुनः सामंजस्य इतना आसान होता है कि अन्तर्दृष्टि प्राप्त होने पर पता भी नहीं चलता कि वह कैसे हो गया और हम यह कल्पना करने लगते हैं कि खोज और आविष्कार की प्रक्रिया सिर्फ बौद्धिक संश्लेषण ही है। तीसरी बात यह है कि आविष्कार को जो अन्तर्दृष्टि प्राप्त होती है, उसे दूसरों को बताने के लिए वह बौद्धिक संश्लेषण के रूप में प्रस्तुत करता है। तार्किक व्यक्ति ही मान्यता को सुदृढ़ बनाती है और उसी से दूसरों को औसत से अधिक संवेदनशील लोगों के अन्तर्ज्ञानों की समझने में सहायता मिलती है। एक बार जब कोई ज्ञान प्राप्त हो

जाता है तो उसे तर्कपूर्ण और सयुक्तिक आकार अवश्य दिया जाना चाहिए, और उसके लिए हमें तर्कशास्त्र की भाषा को अपनाना पड़ता है, क्योंकि तर्कशास्त्र की भाषा ही ऐसी भाषा है जिसमें कोई बात किसी को समझाई जा सकती है। जब आविष्कार या खोज को आचारिक तर्क के रूप में प्रस्तुत किया जाता है तब आविष्कार और उसके प्रमाण गड़बड़ा जाते हैं। प्रमाण क्योंकि सकल्पनात्मक सन्श्लेषण के रूप में होता है, इसलिए खोज को भी सकल्पनात्मक सन्श्लेषण ही समझ लिया जाता है। आविष्कार की कला को भूल से प्रमाण का तर्क और युक्ति-प्रतियुक्ति समझ लिया जाता है और उसका परिणाम यह होता है कि विचार की अधिक गहरी गतियों का हम कृत्रिम रूप से अत्यधिक सरलीकरण कर लेते हैं। हम यह भूल जाते हैं कि हम आविष्कार अन्तर्ज्ञान से करते हैं किन्तु उसे प्रमाणित तर्क से करते हैं। व्याख्या की कला मन का एक माहसिक कृत्य है। जब अन्तर्ज्ञान पैदा होता है तो विचार उसे एक आकार प्रदान करता है और उसे दूसरों तक पहुँचाने के योग्य बनाता है। यदि आविष्कार की प्रक्रिया विशुद्ध सन्श्लेषणात्मक प्रक्रिया होती तो कोई भी व्यक्ति, जो कि पहले की सकल्पनाओं को मग्नवत् मचालित कर सकता है, अन्तर्दृष्टि प्राप्त कर सकता और उसके लिए किसी प्रतिभा की आवश्यकता न होती। बाह्य बौद्धिक सन्श्लेषण में हम तथ्यों का एक अधिक व्यापक अध्ययन कर सकते हैं, एक अधिक व्यापक नियम बना सकते हैं, एक अधिक पूर्ण विचार प्राप्त कर सकते हैं, परन्तु बुद्धि के द्वारा अध्ययन में सृजनात्मक प्रत्यय प्राप्त नहीं किया जा सकता। सृजनात्मक अन्तर्दृष्टि तर्क की शृङ्खला में अन्तिम कड़ी नहीं है। अगर वह अन्तिम कड़ी होती तो हमें वह अपने मूल रूप में 'स्फुरित' प्रतीत न होती।^१ प्रतिभा का स्फुरित ही ज्ञान की अग्नि प्रज्वलित करता है और उसे जलाए रखता है। बुद्धि सिर्फ उसके लिए आवश्यक उपकरण प्रदान करती है। ये उपकरण कीमती अवश्य हैं, किन्तु वे स्वयं ज्ञान नहीं हैं। अन्तर्ज्ञान कोई सन्श्लेषण या मरचना नहीं है। बाह्य सन्श्लेषण और आभ्यन्तर स्फुरणा में, कच्ची सामग्री और तैयार उत्पादन में, पहने से ही प्रकृत्या प्राप्त सामग्री और ऊपर से थोपी गई वस्तु में अन्तर है। जब आविष्कारक के मन में

१. नूतना क्रांति : मर लेस्ली स्टीफन, "प्रतिभा वहाँ प्रारम्भ होती है जहाँ तर्कबुद्धि का अन्त होता है। प्रतिभा तुम्हारे मन की तरह सदा भागी है, जबकि तर्कबुद्धि आदिम-आदिम वैज्ञानिक पद्धति के नियमों के अनुसार बढ़ती बढ़ती है। प्रतिभा सत्य को देखती है और तर्कबुद्धि उसे सिद्ध करती है।" (आक्स फोर्ड लाइब्रेरी, भाग ३)।

अन्तर्दृष्टि पैदा होती है तो उसमें मृत प्रत्ययों के रूप में पहले से पृथक्कृत गुण तथा ऐसे बहुत से गुण, जिनकी ओर पहले ध्यान नहीं गया होता, एक होकर विद्यमान होते हैं। प्रत्यय समस्त आकारों और तर्कवाक्यों से ऊपर होता है। वह गहरे अनुभवों से उत्पन्न होता है।

आविष्कार और खोज के कामों के लिए कभी-कभी कल्पना को उत्तरदायी ठहरा दिया जाता है।^१ कल्पना-शक्ति के द्वारा हमें प्राक्कल्पनाएँ सूझती हैं जो हमें विविक्तदत्त सामग्री को सहिलुप्त कर उससे एक पूर्ण का निर्माण करने में सहायता देती हैं। प्राक्कल्पना ज्ञान के क्षेत्र में वृद्धि का भूततत्त्व है। एक प्राक्कल्पना का निर्माण कर हम ऐसी स्थितियों का विचार करते हैं जिनका वास्तविक अस्तित्व होना आवश्यक नहीं है। हम अस्तित्वहीन स्थिति की कल्पना करते हैं और उसके कुछ विकल्पों की भी समीक्षा करते हैं। मन की ऐसी अभिवृत्ति, जिसमें प्रकृत चिन्तन की क्रिया को खत्म कर, सम्भावित वैकल्पिक स्थितियों की कल्पना की जाती है, स्पष्टतः कल्पना की अभिवृत्ति प्रतीत होती है। प्रोचे का कहना है कि प्राक्कल्पनाएँ करने वाली क्रिया और कलात्मक कल्पना एक ही चीज हैं। किन्तु एक ऐसी प्राक्कल्पना, जो हमें एक नया आलोक प्रदान करती है, निरी अनियन्त्रित कल्पना की उड़ान का परिणाम नहीं हो सकती। ऐसी कल्पना, जो अन्तर्ज्ञान से अनुप्राणित नहीं है, जो निरा दिवास्वप्न है, अनुमान-मात्र है, वह हमें किसी आकस्मिक संयोग से भले ही कभी सत्य का प्रकाश प्रदान करे, सामान्य रूप में हमें सत्य नहीं दे सकती। निरे अनुमान में, जो कल्पना की उपज है, और अखण्ड ज्ञान या अन्तर्ज्ञान में अन्तर है। जो यह कहते हैं कि प्राक्कल्पनाओं का निर्माण कल्पना करती है, वे वास्तव में यह कहना चाहते हैं कि प्राक्कल्पनाओं का निर्माण हमारे मन के संबोधक अंग का कार्य है, न कि विश्लेषक बुद्धि का। अन्तर्दृष्टि किसी समस्या के समाधान के रूप में पैदा नहीं होती, बल्कि किसी सत्य की अनुभूति के रूप में पैदा होती है।

यह ठीक है कि अन्तर्ज्ञान, जो कि व्यक्ति की समस्त सत्ता की क्रिया है, बौद्धिक प्रयत्न के बिना प्राप्त नहीं किया जा सकता, किन्तु यह भी ठीक है कि वह निरे बौद्धिक प्रयत्न का परिणाम नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि अन्तर्ज्ञानात्मक स्फुरण से पूर्व कुछ बौद्धिक निष्क्रियता जरूरी है। हमारे मन के दुदीतर,

१. प्रोफेसर स्टारट डेड अन्तर्दृष्टि और कल्पनात्मक परीक्षण को पर्यायवाची शब्दों के रूप में व्यवहार करते हैं। (प्रोसेस एण्ड रिवॉल्यूटी (१९२६), पृष्ठ ५-६)।

किन्तु तार्किक, अंग को वस्तु पर पूरी तरह ढीढ़ करने देने के लिए कुछ विधाम की आवश्यकता होती है। मृज्जनात्मक कृति के लिए जितनी मम की एकाग्रता आवश्यक होती है, उतना ही मन का विधाम भी जरूरी होता है। जब हम किसी वस्तु पर प्रभावकारी ढंग में ध्यान केन्द्रित करते हैं और उसकी बहुत सी विस्तार की बातों और बारीकियों पर ध्यान में विचार करते हैं तब ऐसा प्रतीत होता है कि हम अपने विचार के मूल बिन्दु से बहुत दूर नहीं गये हैं। हम अपनी बुद्धि की कृपि-भूमि को कुछ समय तक खाली पड़े रहने देना चाहिए ताकि जेब वस्तु हमारे मानसिक जीवन की मिट्टी की निचली सतह में भीगी रहे और अपने ऊपर उसकी प्रतिक्रिया को उद्भिन्न और भ्रंशित करे। तथ्यों पर अपनी सचेतन शक्तियों के माध्यम विचार करने के साथ-साथ यह भी आवश्यक है कि हम अपने शरीर और मन की समस्त ऊर्जा में उनके साथ ऐक्य स्थापित करें, क्योंकि समग्र मन ही समग्र वस्तु को ग्रहण करना है। जेब वस्तुओं का अन्तःसार समग्र मन के आत्ममग्न का प्रतिरोध नहीं कर सकता और अपने-आपको अनावृत करके रख देता है। मन जब तन्द्रा के माध्यम विधाम की स्थिति में होता है या अग्रहीत वस्तुओं में डूबा होता है, तब वह किसी नयी वस्तु पर पहुँच जाता है। अन्तर्ज्ञानात्मक प्रत्यय उन गहरी नीरवताओं में पैदा होता है जो हमारे ध्यस्त जीवन की चपल गति में बाधा पैदा कर देती हैं। उन नीरवताओं में मन आत्मा के साथ रमता है। उनी समय हमारी चेतना पैदा होती है और वस्तु के स्वरूप को सघन रूप में जानती है। सत्य भीतर से आकार धारण करता है और आग से उठने वाले स्फुलिंग की भाँति बाहर प्रकट होता है। बुद्धि के विधाम का अर्थ है समग्र मन की क्रिया, उद्भूत होने वाले महत्वपूर्ण कार्य के लिए व्यक्ति की समस्त मत्ता का जाग्रण। जब अन्तर्दृष्टि की विद्युन्मैला चमकती है तो हम उसे सत्य अनुभव करते हैं और यह देखते हैं कि वह अनन्य, पहेलियाँ और मन को चकराने वाले विरोधाभासों को ऊपर उठाकर प्रकाश के वानावरण में ले आती है। तब असहाय होकर तुच्छ चीजों और बारीकियों में भटकने की हमारी स्थिति समाप्त हो जाती है, हमारे सब ध्यस्त हो जाते हैं। मध्य उनका उत्पन्न नहीं किया जाता जितना कि वह अन्तर में उत्पन्न किया जाता है। यद्यपि हम यह नहीं बता सकते कि उसका उद्गम कहाँ से है, किन्तु जब एक बार उसका उद्गम हो जाता है तो वह बहुत मरल प्रतीत होता है। यह ठीक है कि इस अन्तर्ज्ञान को पाने के लिए बहुत सी बारीकियों और विस्तार की बातों पर विजय पानी पड़ती है, किन्तु जब वह प्राप्त हो जाना है तो

वह सामान्य अनुभव की भाँति अपरोक्ष और अनायास होता है। विस्तार की बातों और वारीकियों के लिए ध्यान केन्द्रित करने की आवश्यकता होती है, किन्तु अन्तर्ज्ञान के लिए मन की विश्रान्ति की आवश्यकता होती है। आर्कोमीडिस ने अपनी समस्या का समाधान अपने अध्ययन-कक्ष में नहीं, बल्कि स्नानागार में प्राप्त किया। हेल्महोल्ट्ज का कहना है कि जहाँ तक मेरा सम्बन्ध है, मुझ पर सुखद विचार अनायास ही अन्तःस्फुरण की भाँति आते हैं। वे मुझे मन की थकावट के क्षणों में या मेज पर बैठकर काम करते हुए कभी प्राप्त नहीं होने।^१ अन्तर्ज्ञान का हमसे यह तकाबा होता है कि हम अपनी बुद्धि को निष्क्रिय कर दें। जब धर्मग्रन्थ हमें मन को पूर्ण शुद्ध, शान्त और निश्चल रखने का उद्देश देते हैं, ताकि हम उस अनाहत नाद को सुन सकें जो सब शब्दों का आदिश्रोत है, तब उनका अभिप्राय मन की उस निष्क्रियता और निश्चलता से ही होता है जो उच्चतम ज्ञान के लिए तैयारी होती है।

अन्तर्ज्ञान जीवन की पूर्णता से उद्भूत होने वाले निश्चय है जो स्वतःस्फूर्त होते हैं। वे बुद्धि या कल्पना के बजाय ऐन्द्रियिक संवेदन के अधिक निकट होते हैं और दोनों से अधिक अनिवार्य भी होते हैं। उन पर कोई नियन्त्रण नहीं होता। ऊपर की ओर होने वाली ऊर्ध्वप्रेरणायें अचेतन और अनर्च्छिक की सृष्टि हैं। 'आत्मा जहाँ चाहती है वही बहती है और तू यह नहीं बता सकता कि वह कहाँ से आती है और कहाँ जाती है।' प्रतिभा परिश्रम और प्रयत्न से नहीं बनती। यह देवताओं की देन है। प्लेटो ने, जो स्वयं प्रतिभाशाली था, कहा था कि सृजनात्मक विचार एक प्रकार का पागलपन है जो देवताओं द्वारा किसी विशेष उद्देश्य से, जिसे वे ही जानते हैं, हम नहीं, मनुष्यों पर भेजा जाता है। उसने कहा था, 'हम ग्रीक लोग अपने महान्तम वरदानों के लिए देवताओं के भेजे पागलपन के लिए ऋणी हैं, क्योंकि डेलफी की धर्मोपदेष्टी पैगम्बर और डोडोना की धर्म-प्रचारिकाओं ने अपने पागलपन के क्षणों में ग्रीस के निवासियों और नगरों का महान् सेवा की है, किन्तु अपने होश हवास और सुघ-बुघ के क्षणों में या तो कुछ भी सेवा नहीं की या की भी तो नाम मात्र की।'^२ सोच-समझकर प्रयत्नपूर्वक कार्य करने

१. रिगानो - 'दि माइक्रालोजी ऑफ़ रीजनिस', थॉमस अनुवाद (१९२३), पृष्ठ २६७-२६८। गैल्टन ने लिखा है, 'प्रतिभा का अर्थ आम तौर पर मन की स्वतः-चालित क्रिया होना है, जो इच्छा-रुत प्रकृत से भिन्न वस्तु है। प्रतिभाशाली व्यक्ति में प्रत्यक्ष स्फुरण की भाँति आने के बजाय इसके कि वह स्वयं अपने-आपको गति दे, गति स्वयं उसे भेकलती है।' (इंग्लिश-मैन ऑफ़ साइन्स, 'दिवर नेचर एण्ड नचर' (१८७४), पृष्ठ २३३)।

वाला ऐसा बुद्धिजीवी भी, जो अन्तर्ज्ञान से शून्य है, विचार की दुनिया के लिए बहुत उपयोगी है, किन्तु प्रतिभाशाली व्यक्ति उससे भिन्न और ऊँचे स्तर पर है। उसके संदेश आत्मा की गहराइयों में आकार और रूप धारण करते हैं।

प्रतिभा या अन्तःस्फुरणा कोई ऐसी वस्तु नहीं है जो पहले हमें अपनी तक-
शुद्धि से रहित कर देती है, और फिर हम पर हावी हो जाती है। प्रतिभा हमारी
समस्त चेतना का निष्कर्ष होती है, इसलिए वह अवबोधिक नहीं होती। जब प्रतिभा
या प्रज्ञा उद्बुद्ध होती है तो उसे तर्क और बुद्धि में सिद्ध करके दिखाया जा सकता
है और दिखाया भी जाना चाहिए। अन्तर्ज्ञान विचार की जगह नहीं ले सकते,
बल्कि वे बुद्धि के लिए चुनौती है। निरा अन्तर्ज्ञान अंधा होता है और निरा बौद्धिक
चिन्तन भी खोखला होता है। सभी प्रक्रियाएँ अंधानः अन्तर्ज्ञानात्मक और अशक्तः
बौद्धिक होती हैं। दोनों के बीच में कोई त्वाई नहीं है। कट्टर वैज्ञानिक भी, जो
यह समझता है कि वह तथ्यों से परे नहीं जाता, अज्ञान में अन्तर्ज्ञानी होता है।
अन्तर्ज्ञान समस्त चिन्तन का आधार है। यद्यपि वह स्वयं मूक और स्पष्ट होता है
तो भी वह समस्त तर्क को जन्म देता है। प्रत्येक तार्किक प्रमाण में बौद्धिक एकता
की एक पकड़ होती है, विभिन्न चरणों से यामें हुए समय पूर्ण का अन्तर्ज्ञान होता
है। केवल मृजनात्मक अन्तर्दृष्टि में ही नहीं, बल्कि किसी भी वस्तु के सामान्य
अवबोध में भी यही प्रक्रिया अन्तर्निहित होती है। समस्त सक्रिय चिन्तन निर-
विम्बों और सक्ल्पनाओं के मग्नयन से भिन्न चीज है। अन्तर्ज्ञान प्रत्यय तथ्यों के
मक्षलन की सारी प्रक्रिया—उन पर विचार, धीरे-धीरे तनाव में बुद्धि, एकाएक
तनाव में गिरावला और उसके बाद सक्ल्पनाओं और निर्णयों के विस्तार से
धारीकियों पर धीरे-धीरे और जमकर अधिकार—में सक्रिय रहते हैं। चिन्तन
वे किसी भी ठोस मूल कार्य में मन का सक्रिय अनुभव अन्तर्ज्ञानात्मक और बौद्धिक
दोनों प्रकार का होता है।^१

१. तुलना काजिष्ट : आरी व्याकारे, "हिमा कभी नहीं होता कि अचेतन कार्य हमें एक लम्बी
गणना का बना बनाया तैयार परिणाम दे दे, जिसमें हमारा काम निर-वैधाय नियमों
को लागू करना हो रह जाए" इन अन्तःस्फुरणाओं से, जो अचेतन कार्य का परिणाम
प्रतीत होते हैं, हम निर-वैधाय चीजों पाने की आशा कर सकते हैं जो हम ईंधी वैधाय
गणना से भिन्न हो। जहाँ तक इन गणनाओं का सम्बन्ध है, वे अन्तःस्फुरणाओं के बाद
चेतन कार्य में की जाना चाहिए और उनमें अन्तःस्फुरणाओं के परिणामों की पुष्टि और
उनमें निर-वैधाय की प्राप्ति की जाना चाहिए।' (मान्य एण्ड मैथड, अमेरिका मनुवाद
(१९१३), पृष्ठ ६२-६३)।

इस प्रकार हम देखते हैं कि प्राचीन लोग फिलासफी को 'दर्शन' शब्द से जो अभिहित करते थे, वह ठीक था। फिलासफी को एक ऐसी बौद्धिक शिक्षा मान लेना, जिसका सम्बन्ध अत्यधिक अमूर्त प्रत्ययों से हो, जीवन के साथ उसकी संगति को खत्म करना और उसे उससे दूर ले जाना है। यद्यपि इस बात पर बल देना आवश्यक है कि दार्शनिक को अपने आवेष्टों से अपने चिन्तन को विधुब्ध नहीं होने देना चाहिए, तो भी कोई ऐसा व्यक्ति दार्शनिक नहीं बन सकता जिसका तर्कतर पक्ष भली भाँति विकसित न हो। यदि आज दार्शनिक पहले की भाँति प्रभावशाली नहीं है तो उसका यह भी कुछ कम कारण नहीं है कि वे ऐसी गहरी और दुरधिगम्य समस्याओं के विशेष अध्ययन में रत हैं जो सामान्य व्यक्ति की समझ से परे हैं। वे अमूर्त संकल्पनाओं को तार्किक विश्लेषण के औजारों से उलटते-पुलटते हैं। जो दर्शन किसी समय ज्ञान की साधना था, वही आज एक टंकनीक बन गया है। यद्यपि दर्शन एक विचार-प्रणाली है, तथापि जिस अनुभव को वह संगठित और संश्लिष्ट करता है वह समृद्ध और व्यापक होना चाहिए। दार्शनिक की दृष्टि में अनुभूत या ज्ञात विश्व के प्रति उसके समूचे व्यक्तित्व की प्रतिक्रिया प्रकट होनी चाहिए। अतीत की महान् दार्शनिक प्रणालियों में ब्रह्माण्ड की विराटता और आत्मा की रहस्यमयता की भावना पर्याप्त थी। यह सोचना गलत है कि दर्शन के क्षेत्र में सत्य को आलोकित करने के लिए विशुद्ध तर्क और बुद्धि ही पर्याप्त है। वास्तव में सिर्फ़ वही लोग, जिनके जीवन में गहराई और समृद्धता है, ऐसे संश्लिष्ट सत्यों को आलोकित कर सकते हैं जो वास्तव में ही संप्राण और मानव-समाज के लिए अर्थपूर्ण हैं।

२. अन्तर्ज्ञान और कलात्मक उपलब्धि :

समस्त कला किसी माध्यम में आन्तरिक अनुभव की अभिव्यक्ति-मात्र है। कला में हम अनुभव को ऐसे आकारों का परिधान पहना देते हैं जो हमारी इन्द्रियों के द्वारा हमारी भावनाओं को आकृष्ट और प्रभावित करते हैं। मूर्ति-कला के लिए पत्थर और विल्वोर, चित्रकला के लिए रंग, संगीत के लिए ध्वनि और कविता के लिए शब्द माध्यम होते हैं। अनुभव और माध्यम के बीच परस्पर सम्बन्ध कुछ कलाओं में अधिक निबट का होता है और कुछ में कम। कविता में संगीत में और चित्रकला में मूर्ति-कला से वह अधिक निबट होता है। कलाशक्ति के द्वारा अनुभव की दर्जक या श्रोता में नये सिरे से अभिव्यक्ति होती है। रमिक

व्यक्ति कला के स्रष्टा के मन का गुप्त रूप में साभेदार बन जाता है।

कभी-कभी यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया जाता है कि कलात्मक अनुभव भ्रम-मात्र है या उसका स्त्रोत और कारण ऐसा है जिसे बुद्धि में जाना जा सकता है। इस सम्बन्ध में हम यहाँ एक ही महान् कला अर्थात् कविता तक, जिसमें हम सब परिचित हैं, अपने-आपको सीमित रखकर नये विज्ञान के कला-सम्बन्धी विचारों का विवेचन करेंगे। नृवश्यास्त्रियों का कहना है कि कविता एक लयबद्ध मगीत है। लय हमें स्वास-प्रस्वास में महायता देती है। इसीलिए कविता और मगीत उसे अपनाते हैं। यदि हम आवेगपूर्ण भाषण को लयबद्ध कर दें तो उसमें हमें मगीत मिलेगा। मनोवैज्ञानिक विस्नेपेनबर्गों का कहना है कि कला ऐन्द्रियिक मवेदन की नैसर्गिक वृत्ति की अचेतन और प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति है।^१ कभी-कभी कहा जाता है कि कविता केवल कवि की अपने परिवेश के प्रति प्रतिक्रिया है। ऐतिहासिक तत्त्व धामानी में उसकी व्याख्या कर सकते हैं। किन्तु किसी कला के मूल उद्गम का कथन उसकी व्याख्या नहीं है। मूल का कथन हमें कला की विवृति, उसकी अमर्यताओं को समझने में सहायक हो सकता है, किन्तु वह उसकी सामान्य सृजनात्मकता को समझने में सहायक नहीं हो सकता। यदि हम ममस्त कला का उद्गम लय, लैमिक वृत्ति या परिवेश में खोजें तो हम बेनोबत और गीत गाकर भीख माँगने वाले भिखारी, दोकमपीयर और एक चतुर अर्थशिक्षित तुक्कड़ में भेद नहीं कर सकेंगे। फिर यह कहा जा सकता है कि कला एक संयोग है जो हम बान पर निर्भर है कि हम परिस्थितियों को क्या रूप देने हैं, न कि इस बात पर कि परिस्थितियाँ हमें क्या घना देती हैं। इस सम्बन्ध में कलाकार की प्रतिभा ही निर्णायक तत्त्व होती है। कलाकार के अनुभव की प्रकृति और उसे दूसरों तक पहुँचाने की उसकी योग्यता ऐसी चीजें हैं जिनकी व्याख्या की आवश्यकता है और ये सब चतुर्यपूर्ण विद्वान्त, जो मूल उद्गम और परिस्थितियों को परिणामों में मिलाकर गड़बड़ा देते हैं, इस मध्यमों में न को स्पर्श भी नहीं करते।

३. कविता :

वैज्ञानिक जिस प्रकार किसी सिद्धान्त या नियम की खोज करता है, उसी प्रकार कलाकार अनुभव या दृष्टि प्राप्त करता है। यह सृजनात्मक अनुभव या दृष्टि का मूल कारण क्या है? क्या वह कल्पना, दिवास्वप्न, मवेदनशीलता या

१. देखिए रोबर्ट फ्रांटे : 'दि आर्ट ऑफ़ एण्ड माइक्रोफेजिस्मि' (१६-२४)।

विचार है, या ऐसी ही कोई अन्य वस्तु है जो इन सबसे अतीत है? काव्यात्मक अनुभव में तद्रूप होकर प्राप्त किया गया ज्ञान होता है, जो ज्ञानार्जन द्वारा प्राप्त किये गए ज्ञान में भिन्न होता है। मन वस्तु को अपनी समग्रता में ग्रहण करता है, उसे अपने हृदय में बिपटाता है, उसे अपनी आत्मा के साथ घुला-मिला लेता है और उसके साथ मिलकर एक हो जाता है। कीट्स ने लिखा है, 'यदि एक चिड़िया मेरी खिड़की के सामने आये तो मैं उसकी सत्ता में हिस्सा बँटाता हूँ और उसके साथ ही बाहर ककरीले पथ पर चोच से अनाज चुगने लगता हूँ।' कवि स्वतः अपने व्यक्तित्व को स्थगित कर देता है, यथार्थ सत्ता के प्रति आत्म-समर्पण कर देता है और वस्तु के साथ इतना आत्मलीन हो जाता है कि उसी के जीवन का स्वास लेता है और उसी के आकार का आनन्दोपभोग करता है। बायरन के शब्दों में, जब 'हृदय, आत्मा और इन्द्रियाँ एक साथ मिलकर गति करती हैं, तो व्यक्ति वस्तु में लीन हो जाता है, उसकी लय के साथ लयबद्ध हो जाता है और उसके आन्तरिक स्वर और नाद को सुनता है। उस उग्रचेतना में कर्ता और कर्म (ज्ञाता और ज्ञेय) परस्पर-परिवर्तनीय हो जाते हैं और जैसा कि ब्लेक ने कहा है, 'हम जो कुछ देखते हैं, वही हो जाने हैं।' वर्ड्सवर्थ ने अपनी 'ओड ऑन दि इण्टिमेंशन ऑफ इमॉर्टलिटी' कविता पर एक टिप्पणी में लिखा है, 'मैं अक्षर एक बाह्य वस्तु को बाहर विद्यमान नहीं समझ पाता था और जो कुछ मैं देखता था उसके साथ मैं इस प्रकार घुल-मिल जाता था मानो वह मुझसे भिन्न नहीं है, बल्कि मेरे अति प्रकृत स्वरूप में ही अन्तर्निहित है।' कवि के इस अनुभव में वस्तु एक अद्भुत प्रकाश से आवृत हो जाती है और अपने-आपको एक निश्चित आकार में, एक प्रत्यय के भूर्त चित्र के रूप में, 'ईश्वर की इच्छा के एक निर्दोष तत्त्व के रूप में' अभिव्यक्त करती है। प्रत्यक्ष सदैव जगत् की अनन्त विविधता एक अदृश्य प्रात्ययिक जगत् का, जो उसके पीछे और उसके भीतर विद्यमान है और जो उसे एवं उसके ज्ञाता मन को धामना है, प्रतीक बन जाती है। ब्राउन ने अपने 'ऐसे ऑन शेरी' नामक निबन्ध में कवि के उद्देश्य के सम्बन्ध में इस प्रकार कहा है, 'कवि जिस लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए सघर्ष करता है, वह लक्ष्य वह नहीं जिसे मनुष्य देखता है, बल्कि वह लक्ष्य वह है जिसे ईश्वर देखता है, अर्थात् प्लेटो के प्रत्यय, सृष्टि के बीज जो ईश्वर के हाथ में स्पष्ट ज्वलन्त रूप में विद्यमान है।' कवि की अन्तर्दृष्टि में दान्तविक समार वा पुनर्जन्म होता है और वह अधिकतम सत्य रूप में

अभिव्यक्त होता है। यह मंमार नूतन भी होता है और पुरातन भी। हम वस्तुओं के बाह्य भावद्वय को देखने के लिए अपनी मवेदन की शक्तियों का उपयोग करते हैं। अपनी बुद्धि की निपुणता को उनके तार्किक सम्बन्धों को समझने के लिए इस्तेमाल करते हैं। किन्तु वस्तु की आत्मा को जानने के लिए तो आत्मा की शक्ति की आवश्यकता होती है। मनुष्य में विद्यमान परम आत्मा भी उतनी ही गम्भीर और सत्य है जिनकी कि वस्तुओं की यथायंता, जो उसके ज्ञान के प्रयत्न का उत्तर देती है। जब तक हम ऐन्द्रियिक मवेदन और तर्क-बुद्धि की दारीकियों में डूबे रहते हैं तब तक हमारी आत्मा निष्क्रिय बनी रहती है। किन्तु जब हम सोचे रहते हैं

दारी में और बन जाते हैं एक सजीव आत्मा
जब समस्वरता की शक्ति से ज्ञान्त
नयनों से, और आनन्द की गंभीर शक्ति से
हम निहारते हैं वस्तुओं के अन्तर जीवन में।

तभी हम वस्तु के भीतर अन्तःप्रवेश करते हैं, अपने-आपको उस पर डाल देते हैं, उसकी लय के साथ एकाकार हो जाते हैं और उसके भीतर भाँककर देखते हैं। चाहे किसी भी वस्तु की ओर हमारी ऊर्जाएँ प्रेरित हों, चाहे वह कोई भौतिक वस्तु हो या दार्शनिक प्रत्यय, कोई अस्थायी मनःस्थिति हो या कोई व्यक्ति, कवि अपनी समस्त सत्ता को अवहित वस्तु के केन्द्र में अवस्थित कर देता है और उस केन्द्र से बाहर की ओर उसके स्वरूप को प्रस्फुटित करता है। ऐसी दशा में कविता जीवन का एक आकार है, सामान्य जीवन को अधिक गहन रूप में जीकर उसके अर्थ को साकार करना है। यह एक परिपक्व प्रकृति है, उतनी ही सजीव जितना कि स्वयं जीवन है। यह मानो जीवन को मिली बाणी है, यह सर्वथा स्वतःस्फूर्त है। बीट्स ने कवि के सम्बन्ध में कहा है, 'यदि कविता उसमें वैसे ही स्वाभाविक रूप से प्रस्फुटित नहीं होती, जैसे वृक्ष में कॉपलें फूटती हैं, तो उसका कतई प्रस्फुटित न होना ही अच्छा है।' कला-वृत्ति जीवन की प्रक्रिया का मूल रूप है। यह एक सृजनात्मक चिन्तन और ध्यान है, जो आत्मा की प्रसव-वेदना की प्रक्रिया है। मन उस समय प्रसवावस्था में होता है और कलाकार या कवि की समस्त सत्ता में पोषण और बन प्राप्त करता है। बौद्धिक यन्त्र उस समय क्रियारत होता है किन्तु उसमें भी सृजनात्मक जीवन घुला-मिला रहना है। सच्ची कविता में, जो पीड़ा और अनुभव से भरी हुई होती है, पूर्णता और रहस्यात्मकता होती है, गहराई

और अपनी निज की प्रामाणिकता होती है। कवि इतनी आन्तरिकता और गहराई से अनुभव करता है, इसीलिए वह अपने अनुभव और निर्णय को हम तक पहुँचा सकता है।^१

सृजनात्मक आत्मा और उसकी निया चेतन मन से इतने भिन्न होते हैं कि वह अपने-आपको कविता में परम आत्मा के जीवन-श्वास से ऊपर उठा हुआ और अनुप्राणित अनुभव करता है। अनुप्राणित आत्माएं चेतना के केन्द्र से, जो अपनी साम्यता की सीमा का अतिवर्णन कर गया है, बोलती हैं और इस प्रकार एक ऐसी प्रामाणिकता का दावा करती हैं जिसे प्रदान करने की क्षमता सामान्य व्यक्ति में नहीं है। जब विचार उनमें उद्बुद्ध होते हैं तब वे यह सब नहीं सोचती। कवि यह विश्वास करता है कि उसकी कृति उसकी बौद्धिक निपुणता या काल्पनिक साहसिकता का परिणाम नहीं है, बल्कि उसकी प्रेरणा और स्फुरणा का परिणाम है। यह प्रेरणा कवि के जीवन में आती है और उसके चाहे-अनचाहे उसमें से विलीन भी हो जाती है, इसलिए वह यह अनुभव करता है कि वह किसी ऐसी शक्ति से उद्भूत हुई है जो चेतन की अपेक्षा अचेतन अधिक है।^२ प्राचीन हिन्दू और ग्रीक लोगो की दृष्टि में काव्य-रचना एक धार्मिक कृत्य है और कवि मरस्वती की स्तुति और मंगलाचरण में अपना काव्य प्रारम्भ करता है। वह हमेशा आत्मा और मन के सवाद के रूप में होता है। वैदिक ऋचाओं के रचयिता अपने-आपको अपने ज्ञात ससार से ऊँची किसी सत्ता के ज्ञान की प्रणालिका समझते थे, अपने से अतीत उच्च आत्मा का साधन समझते थे। वे अपने काव्य की वस्तु का सृजन उतना नहीं करते जितना कि अपनी गहनतम अन्तर्दृष्टि के क्षणों में उसका ध्यान करते हैं। प्लेटो ने भी अपने 'सिम्पोजियम' में ऐसा ही विचार प्रस्तुत किया है। अरस्तू का कहना है कि 'कवि को या तो प्रकृति ने अपना सुखद वरदान दिया है', या 'वह कुछ पागल है।' दाने ने कहा है, 'जो

१. कालांदल ने कहा है कि 'काव्य सृजन भा आन्तरिक वस्तु को पूर्ण रूप में देखने के निवाय और क्या है?' और 'वस्तु का इन दृष्ट गहरी भाँकी के बाद उनका वर्णन करने वाले शब्द स्वयं पाँदे-पाँदे चले आते हैं।' (ग्रन्थ हीरोन, ३)।

२. वे इन चरणों को स्मरण करते हैं तब एक नया प्रकार, एक नवजीवन की शक्ति उन पर एक निर्भर की भाँति आती है। वह आती है जीविन या दिव्यत व्यक्तियों की उपस्थिति या विचारों से, प्रकृति के माध सत्यरूप से, व्यक्तिगत आनन्द की उच्चाश्रयों से या व्यथा की अद्वय गहराईयों में। और वे उन चरणों को प्रेरणा और स्फुरणा के चरण समझते हैं।

। (ए० सी० बर्टन : ए मिथलेना (१६२६), पृष्ठ २२६)।

शब्द में तुमसे कह रहा हूँ, वे मेरे नहीं हैं, उस पिता के हैं, जिसने मुझे भेजा है। मैं उनमें से हूँ, जो प्रेम की प्रेरणा और उमग के मगमग उसके सन्देश को लिखते जाते हैं और जैसा वह मुझे मेरे अन्तर में आदेश देता है, वैसा ही मैं अपने-आपको अभिव्यक्त कर देता हूँ।^१ 'पैरेडाइज लॉन्ट' का प्रारम्भ इन उदात्त शब्दों में होता है, 'गायो हे स्वर्ग की वीणा पाणि!' मिल्टन ने उस 'स्वर्ग की देवी मरस्वती' के सम्बन्ध में कहा है, जो

आती है
अनाहूत ही रात्रि को मेरे स्वप्नों में,
और निद्रा में मुझे आदेश करती, या
प्रेरणा देती मुझे सहज में नित-नूतन कविता की।^२

कवि का अनुभव अनावस्यायी होता है, क्योंकि यवनिका एक बार फिर गिर जाती है और उदात्तता की मुद्रा विलीन हो जाती है। कवि उस अनिवर्चनीय अधु-भव की शब्दों में व्यक्त करने का प्रयत्न करता है। कविता आत्मा के उर में रहती है, और कवि जिन शब्दों में कविता को बाँधता है वे मूल भावों की अस्पष्ट छाया होते हैं, स्मृति में मूर्त बिम्ब बनकर अकित भावों को व्यक्त करने का एक प्रयत्न-मान होते हैं।। कवि की वाच्यानुभूति में कुछ ऐसा अपरिमेय होना है, जो शब्दों में व्यक्त नहीं किया जा सकता। काव्य की प्रकृति हम सभी में होती है, किन्तु बहुत कम लोग उसे विकसित कर पाते हैं। कवि में एक ऐसी शक्ति होती है, और यह और भी कम लोगों में होती है, जिसमें वह अपने अनुभव को अव्यक्तित व्यञ्जना-शक्ति में अन्विम शब्दों में दूसरों पर प्रकट कर सकता है, जो भटकते हुए मन को उसके आह्वान को सुनने के लिए मजबूर कर देते हैं। आत्मा की अवस्थाओं को शब्दों और बिम्बों में अभिव्यक्त करना कठिन है। कला की सफलता का परि-माप यह है कि वह एक आयाम के अनुभवों को दूसरे आयाम में किस हद तक अभिव्यक्त कर सकती है। कलाकार का देवनीक पर काफी नियन्त्रण होना आवश्यक है। काव्य-रचना के समय भी कवि एक ऐसी स्थिति में होता है जिसमें

१. परगेशरियो, कैण्टो XIV, ग्राहम बैलाम को 'दि आर्ट ऑफ़ थॉट' (१६२६) में उद्धृत।
जॉन श्लियर का कहना है, 'जिसे अपने अपना सर्वोत्तम लेखन माना है, उसमें 'स्वयं उममे १२१' एक ऐसी मत्ता थी जो उस पर छाई रही और उसने अपने व्यक्तित्व को एक ऐसा मोहन मान माना जिसके द्वारा यह सच्चा कार्य कर रही थी।' (जॉन : लाइफ ऑफ़ जॉन श्लियर)।

२. पैरेडाइज लॉन्ट, अल्यूस IX, ११. २१-२४।

विमर्शात्मक तत्त्व अन्तर्ज्ञानात्मक तत्त्वों के सम्मुख गौण हो जाते हैं। किन्तु उस समय उसकी अन्तर्दृष्टि सक्रिय नहीं होती, कारण, जिस समय तक यह दृष्टि कायम रहती है तब तक उसका दबाव ही उसकी अभिव्यक्ति को रोके रखता है। बाद में उस दशा की समाप्ति पर अनुभव का प्रत्यास्मरण किया जाता है, किन्तु वह प्रत्यास्मरण शान्त और निराविष्ट स्थिति में नहीं होता। कविता उत्तेजना की भाषा है। इस उत्तेजनाजनक अनुभव का प्रत्यास्मरण करते हुए कवि उसका हू-ब-हू तथाकथन करता है और उसके साथ तन्मय हो जाता है। अनुभव की मोहिनी अब भी कवि पर छापी रहती है और उसके प्रभाव से वह अन्तर्ज्ञानात्मक शब्दों और बिम्बों का प्रयोग करता है जिनमें नर्कसंगत अर्थ की अपेक्षा भावनात्मक मूल्य अधिक होता है। यद्यपि कविता कवि को प्राप्त दृष्टि नहीं, बल्कि उसका विम्ब है, फिर भी उसकी सफलता या असफलता इस बात पर निर्भर है कि वह उस दृष्टि को किस हद तक सही रूप में प्रस्तुत करती है।

कवि के अनुभव और उसकी अभिव्यक्ति की यह विवृत्ति क्रोचे के इस विचार से मेल नहीं खाती कि अन्तर्ज्ञान और अभिव्यक्ति में तादात्म्य और ऐक्य है। क्रोचे का कहना है कि 'यह साधारण समझदारी का सिद्धान्त है जो ऐसा दावा करने वाले लोगों का उपहास करता है कि उनके अन्तर में विचार हैं पर वे उन्हें अभिव्यक्त नहीं कर सकते, अथवा उनके मन में महान् चित्र हैं किन्तु वे उन्हें चित्रित नहीं कर सकते।' यद्यपि यह सही है कि हम अन्तर्ज्ञान को अभिव्यक्ति से पृथक् नहीं कर सकते, तथापि क्रोचे के दृष्टिकोण में इस सत्य की उपेक्षा कर दी गई प्रतीत होती है कि अनुभव और सामान्य व्यक्ति के लिए उसकी अभिव्यक्ति, दोनों के बीच में स्वाभाविकता और अस्वाभाविकता दोवार बन कर खड़ी है। जिस समय कवि को अनुभव या अन्तर्ज्ञान होता है—और यह अनुभव बहुत जीवन्त रूप में अनुभव किया जाता है और अन्तर्ज्ञान भी असन्दिग्ध रूप में प्राप्त किया जाता है—उस समय उसकी अभिव्यक्ति या उसके देह का परिधान भी उसमें अन्तर्निहित रूप से विद्यमान रहता है। कारण, पूर्णतः निराकार और अरूप की कल्पना नहीं की जा सकती। अनुभव में भी आकार विद्यमान रहता है किन्तु महान् कवि वह है जो अनुभव को जादू के पखों वाले शब्दों में अभिव्यक्त कर सके, अनुभव का श्रोता या पाठक में उद्भव कर सके। अनुभव जिन शब्दों या वाक्यों

में अभिव्यक्त किया जाता है, उनमें वह अपना पूर्ण आकार धारण करता है। स्वयं अनुभव में उसकी अभिव्यक्ति स्पष्ट रूप में नहीं, बल्कि अन्तर्निहित रूप में रहती है। जिस सीमा तक कवि अपने अनुभव में पूर्णतः अभिन्न और उसके प्रति चेतन होता है, उस सीमा तक हम यह कह सकते हैं कि उसकी अभिव्यक्ति भी एक तरह में पूर्ण है, किन्तु निश्चय ही उसका शाब्दिक रूप उसमें पूर्णतः विकसित नहीं होता। ऐसा प्रतीत होता है कि श्रोत्र ने कला को दूसरी तक पहुँचाने की समझा को पूरी तरह ध्यान में नहीं रखा।

एक कवि और एक कवि में अन्तर यह है कि कवि का अनुभव अधिक व्यापक और उसका शाब्दिक नियन्त्रण अधिक बड़ा होता है। कुछ लोग कविता के बारे में ऐसे बात करते हैं, जैसे एक मैकेनिक अपने इंजन के बारे में बात करता है। उनका कहना है कि यदि हम कुछ काम करेंगे तो उनके कुछ परिणाम भी होंगे। कविता भी इंजिनियरिंग में अधिक रहस्यपूर्ण नहीं है। यदि हम काव्य-व्यापार की कुछ चतुराईयाँ इस्तेमाल करें तो उनके परिणामस्वरूप हमें कविता प्राप्त हो जाएगी। काव्य-रचना को वे लोग टैकनिकल शक्ति के रूप में प्रकट करते हैं। किन्तु टैकनिक भी प्रेरणा और अनुप्राणन के बिना निष्फल होती है। बौद्धिक शक्तियों, प्रत्यक्ष अनुभूत तथ्यों और काल्पनिक उद्धानों से ही पटुपूर्ण तुल्य-बन्धियों और पुराने विषयों की पुनरावृत्ति हो सकती है, किन्तु वे कृत्रिम कविताएँ होंगी। जो लोग उन पर निर्भर करते हैं वे तुच्छ हो सकते हैं, कवि नहीं। वे अपनी सुन्दर कहानियों में हमारे मन को खूश कर सकते हैं किन्तु हमें रोमांचित नहीं करता है जो हमें अपनी कविता में आन्तरिक गुण प्रदान करता है। दोनों में केवल गुण की मात्रा का ही अन्तर नहीं है, बल्कि उनके उद्गम भी भिन्न-भिन्न किम्ब के हैं। जिस स्तर पर दोनों गति करते हैं, वे भी अलग-अलग हैं। सच्ची कविता में अनुभव की वह परिपक्वता है, मन की बड़ी उदात्तता है, आत्मा का वह सम्पर्क है, जो केवल मनुष्यी जीवन व्यतीत करने वालों में नहीं होता। हम कविता का मूल्यांकन इस बात में करने हैं कि उसकी जड़ें यथार्थ में कितनी गहरी गयीं हुई हैं। सिर्फ वही कविताएँ, जो आत्मा में उठती हैं और यमस्विना के बादलों की धूम्ररेखा अपने पीछे छोड़ती आती हैं, हृदय में घटवन पंदा करती हैं और आँखों में ज्योति भरती हैं। प्लेटो ने प्रतिभावान् व्यक्ति को, काव्य की सरस्वती से अनुप्रेरित दीवानों को शब्दों की कला के परिश्रमी कारीगर ने भिन्न बताया है और कहा है कि शब्दों का यह जादूगर प्रतिभावान् कविके आगे नहीं टिक सकता।

‘जिसकी आत्मा से सरस्वती के पागलपन का कोई संस्पर्श नहीं है,’ वह द्वार तक आता है और सोचता है कि वह कसा की सहायता से मन्दिर में प्रविष्ट हो जाएगा, किन्तु मैं कह सकता हूँ कि उसे और उसकी कविता की मन्दिर में प्रवेश नहीं मिलता। समझदार और होश-हवास से दुरुस्त व्यक्ति जब पागल के साथ प्रतिस्पर्धा में आता है तो वह कही का नहीं रहता।’^१ कॉलरिज ने अपनी पुस्तक ‘टेबल टॉक’ के प्रारम्भिक खण्ड में कलाकार और कारीगर का भेद स्पष्ट किया है। शिलर अपनी रचना में भय और आतंक की छाप लाने के लिए एक समूचे नगर में आग लगा देता है, शिशुओं को घबकाती आग की लपटों में भोक देता है और बूढ़ों की पुराने बुजों में ताले के भीतर बन्द कर देता है। शेक्सपीयर एक श्माल गिरा देता है और हमारे खून को सँद कर देता है। किन्तु जब तक कवि उर के अन्तर से नहीं बोलता तब तक वह दूसरों के अन्तर की गहराई तक नहीं जा सकता। जब कार्लाइल ने फ्रांसीसी आन्ति की पादुलिपि खत्म कर अपनी पत्नी को दी थी तो उसने कहा था, ‘मैं नहीं जानता कि इस पुस्तक की भी कोई कीमत है, न मैं यही जानता हूँ कि ससार इसके साथ क्या अच्छा या बुरा बरताव करेगा, या इसके साथ किसी भी तरह के व्यवहार की सर्वथा अपेक्षा ही कर देगा। किन्तु मैं ससार से इतना कह सकता हूँ कि सौ साल में तुम्हें ऐसी कोई भी दूसरी पुस्तक नहीं मिली जो किसी जीवित व्यक्ति के हृदय में इस प्रकार सीधी और ज्वलन्त रूप में आविर्भूत हुई हो।’^२

अक्सर यह प्रश्न किया जाता है कि क्या कविता की शक्ति का कारण शब्दों से निबलने वाला संगीत है, या उनसे प्रकट होने वाले विम्व है, या उनमें अभिव्यक्त होने वाले विचार हैं। इनमें से हरेक विचार को काफी प्रबल समर्थन मिलता है। कुछ लोगों के अनुसार ‘सर्वोत्तम क्षण में प्रकट किये गए सर्वोत्तम शब्द’ ही कविता है। इसमें तनिक भी सशय नहीं कि लयबद्ध शब्द मन पर जादू का सा मोहक असर डालते हैं, अर्थ को न समझ पाने पर भी उसका संगीत हममें रस का संचार करता है। इसके अतिरिक्त यह भी सच है कि हम कविता का प्राथम किसी ज्ञान की प्राप्ति के लिए नहीं लेते। कला का कार्य है हमारे भीतर प्राणा भूत करना, हमारी प्रकृति को मानवीय बनाना, हमारे जीवन को परिष्कृत करना और मन में ऐसा गम्भीर सन्तोष और आत्मप्रसाद पैदा करना जो धीरे-

१. पद्म, २४५।

२. कार्लाइल सादर, भाग १, पृष्ठ ८६।

धीरे मन की स्थायी अभिवृत्तियाँ बन जाएँ। ज्ञान का प्रकाश अपने माधुर्य के कारण ही हमें स्वीकरणीय और ग्राह्य प्रतीत होता है। एक प्रशिक्षित सवेदन-शीलता आन्तरिक यथायं मत्ता को अनुभव कर जो समस्वरता प्राप्त करती है, वह भी बंध और प्रामाणिक ज्ञान है। कविता में कण्ठ-संगीत और तर्कपूर्ण अर्थ दोनों होने हैं, किन्तु वहीं दोनों पर्याप्त नहीं हैं। उसका तात्त्विक गुण तो भावना का वह उदात्त, आदेश की वह प्रबलता और जीवन की वह गहनता है जो तरंगित और आनन्द-विभोर हृदय की बाणी में प्रस्फुटित होती है। निरा आदेश, जिसमें विचार न हो, कोरी भावुकता है। किन्तु जब तक आदेश न हो, कवि पाठक को अपनी रचना में अपने अनुभव को स्वीकार करने की प्रेरणा नहीं दे सकता। अनुभव एक द्वितीय घटना है और उसकी आवृत्ति नहीं हो सकती। कविता सिर्फ उसका प्रत्यास्मरण या उसका अभिलेखन है। किन्तु कवि के शब्दों को पाठक के साथ एक न्यायमूर्ति महानुभूति स्थापित करनी चाहिए और उसके भीतर वह उदात्तता की मुद्रा पैदा करनी चाहिए जो उसके अभिप्राय के बोध के अनुकूल हो। पाठक को अपने-आपको उमा मनःस्थिति में ले आना चाहिए जिसमें कवि था, उसे कवि की भाँवे देयना, कवि के हृदय से अनुभव करना और कवि के मन में निर्णय करना चाहिए। महत्त्व इस बात का नहीं कि कवि का विचार कितना महान् है, या उसका विषय कितना महत्त्वपूर्ण है, बल्कि महत्त्व इस बात का है कि अनुभव कितना पवित्र और कितना गम्भीर है। कवि का मन बहुत मूढमप्राही है, उसका हृदय मसार की सुदूरतम मर्मध्वनि को भी सुन लेता है। इस बात का शायद ही कोई महत्त्व हो कि वह किस विषय पर बोलता है, वह विषय रात की हवा हो सकता है और प्यार की उड़ान भी, एक फूल हो सकता है और एक उड़ती हुई स्मृति भी। वह ईश्वरीय बुद्धि और ससार की भौतिक नद्वार वस्तुओं के बीच मध्यस्थता करता है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि कविता के लिए सभी विषय एगमे हैं। बाह्य आकार और आन्तरिक तत्त्व का परस्पर बहुत निकट सम्बन्ध है, और केवल महान् विषयों में ही महान् कविता प्राप्त हो सकती है। गद्य, जो विचार-विनियम और विचारों के आदान-प्रदान का साधन है, उच्चतम विषयों का वाहक नहीं हो सकता। कविता आत्मा की भाषा है, गद्य विज्ञान की भाषा। कविता रहस्य की, भक्ति की, धर्म की भाषा है। गद्य अपने समूचे अर्थ को बुद्धि के आगे निवेदन करके रख देता है, जबकि कविता हमें जीवन के गम्भीर रहस्य में धकेल देती है और हमारे सामने ऐसे मत्तों को अनावृत करती है जो

वाणी से बड़े नहीं जा सकते। ममस्त नबिता पर गहरे रहस्य का एक वातावरण छाया रहता है। यदि पूर्ण विश्लेषण किया जाए तो उसका अन्तिम निष्कर्ष यह होगा कि काव्य का वाच्यत्व तत्त्वतः मृजनात्मक अन्तर्ज्ञान के कारण है जो ध्वनि, व्यञ्जना और अभिधा को एक सर्वांग धोल के रूप में कायम रखता है।^१

आधुनिक साहित्य तत्त्वतः बहुत तुच्छ और क्षुद्र है। हमारे महानतम मनीषी बर्नाडिं शा और एच० जी० वेल्स आदि की प्रतिभा की ऊँचाइयों तक नहीं पहुँच सके। उन्होंने हमें एक भी ऐसा महाकाव्य नहीं दिया जो समय जीवन के सम्पूर्ण अर्थ को अभिव्यक्त कर सके, जो हमें उन्मत्त आनाघों से स्पन्दित कर दे, जो नये आलोक के क्षेत्रों में हमें चमकृत कर दे। उन्होंने हमें एक भी ऐसा महान् नाटक नहीं दिया जो अपनी गहरी हृदयद्रावक प्रकृति से, अपनी महानता से हमें छार-छार कर दे, भीतर नियति से लड़ रहे महामानवों की ऐसी अविस्मरणीय भाँवियाँ आलोकित कर दे जो हमें आन्दोलित कर दें, हमें झुड़ और निर्भंस कर दें। ऐसा इसलिए है कि उन्होंने आत्मा के बोलाहल को सँवर रखा है, उसकी गहराइयों में नहीं गये। वे लोग प्रधानतः बुद्धिवादी हैं। हम सोच बुद्धिजीवियों और बुद्धिवादियों की पीढ़ी के लोग हैं, जो विश्लेषण में निपुण हैं, प्रेक्षण में धीरे हैं। किन्तु मसार में कभी कोई कला विश्लेषण या प्रेक्षण से नहीं बनी। हम वर्तमान अव्यवस्था के प्रति अत्यन्त सजग हैं और समाज को एक बेहतर योजना के अनुसार ढालने की उत्सुक हैं। हम घुराई के प्रति क्रोध से जल रहे हैं और उस पर विजय पाने के उपायों का प्रचार करते हैं। किन्तु हमारे बग़ैर और हमारी पीढ़ाएँ केवल मानसिक हैं, मन की वेदनाएँ, न कि आत्मा की। सच्चे कलाकार गहरे अनुभव में से गुजरते हैं, गहरी व्यथा में से। उनके पास प्रचार करने के लिए शक्ति ही नहीं होता, वे जोते हैं और प्रेम करते हैं। जब वे अनुभवों को शब्दों में व्यक्त करते हैं तब हम उनमें आत्मा का वह अपरिमेय गुण पाते हैं, वह सृजनात्मक आदेश देखते हैं, जो केवल निर्जीव फलों की चातुर्यपूर्ण रचना नहीं है, जो

१. देखिए हर्बर्ट रीड 'फेनेत्र अफ़् एलिश पोस्ट्रा' (१९२८), ५। कला की चर्चा करते हुए रॉबर्ट मजेज कहता है :

अहा! समस्त महानता स्वयं उद्भूत होती है,
किमा उत्तम कृत् पर पकने दुर्लभ फल की भाँति,
महान् गुण के उदात्त व्यक्तित्व पर
जिनके बिना सृजनात्मक बुद्धि निष्फल है।'

(दि टेस्पॉट ऑफ़ व्यूटी (१९२६), २.७३-७४१)।

एक हृदय का आदेश है, निरी बाह्य दक्षता नहीं है। वे हमें सौन्दर्य की वस्तुएं देते हैं, केवल प्रसाधन-सामग्री नहीं। एक सच्ची कलाकृति का विश्लेषण नहीं किया जा सकता, वह अम्बर में गिरने वाली बिजली की तरह है जो पृथ्वी पर टकराती है और उसे एक प्रचण्ड अग्निमिश्रण में दग्ध कर देती है। रॉबर्ट ब्रिजेज का 'दि टेस्टामेंट ऑफ ब्यूटी' उनका एक उदाहरण है। यह एक ऐसी भाषा में लिखा हुआ किसी दार्शनिक निबन्ध का भाष्य प्रतीत होता है जो अधिकतर काव्यमय होने के बजाय घमृन् है। उसके ज्ञान के प्रज्ञाष्टव्याप्ति, उसकी विश्वास की श्रेष्ठता और उसकी भावना की बहुलता को देखते हुए निष्कर्ष है वह एक महान् रचना है। उसमें कुछ अग्र अत्यन्त सुन्दर हैं, उनमें गीतों का सामित्य और माधुर्य है, किन्तु वह महान् काव्य-रचना नहीं। महान् काव्य के लिए भावों की गहनता और प्रेरणा के स्थायित्व की आवश्यकता है। यह निर्णय करना आलोचक का काम है कि क्या 'दि टेस्टामेंट ऑफ ब्यूटी' महान् रचना होने के माय-साय महान् कविता भी है, क्या उसमें काव्य का वह ओज है जिसे काव्य की प्रतिभा, काव्य की मोहिनी कहा जा सकता है?

५. कलात्मक ज्ञान :

वस्तुओं के गहरे यथार्थ के रहस्योद्घाटन के रूप में कला ज्ञान का ही एक आकार है। जैसा कि अरस्तू ने कहा है, कला नकल है किन्तु बाह्य प्रकृति की नहीं, बल्कि आन्तरिक यथार्थ की। कला की वस्तुनिष्ठता फोटोग्राफी में पाई जाने वाली यथार्थवादिता नहीं है, यहाँ तक कि तथाकथित नकलमय कला भी पूर्णतः नकल नहीं है। नकल में भी कलाकार का मन एक निश्चित उद्देश्य की दृष्टि में स्वरूप कार्य करता है। वह दृश्यमान जगत् में उसके बाह्य प्रतीयमान रूप में भी कुछ अधिक वास्तविक वस्तु को, मनु के किसी अङ्ग या सुन्दर प्रत्यय या आकार को, जो स्वयं दृश्यमान वस्तु की अपेक्षा आत्मा के अधिक निकट है, देवता है। फिर भी यह प्रत्यय या आकार, यह अर्थ या मूल्य, कोई नया, ऊपर में योग्य हुआ परिष्कार या सौन्दर्य नहीं है, बल्कि वह स्वयं वस्तु का ही अन्तराल-वर्ती हृदय है जिसे हम उस वस्तु में अलग नहीं कर सकते। कवि का सत्य खोज है, नृजन नहीं।

श्रोत्र ने इस विचार का विरोध किया है कि कविता यथार्थ पर पड़े परदे को हटाकर उसे अनावृत्त करती है। उसका कहना है कि कविता व्यक्तिगत

मनःस्थिति की अभिव्यक्ति है, और यदि कवि यह दावा करता है कि वह अपनी ग्रहणशील मानसिक स्थिति में वस्तु के यथार्थ रूप को जान लेता है और अपनी मृज्जनशील मनःस्थिति में उसे अभिव्यक्त करता है, तो वह आत्मप्रवचना करता है। कविता तत्त्वतः आत्माभिव्यक्ति है। यदि इस विचार को मान लिया जाए तो इस ज्ञान की कोई तकंसगत व्याख्या कर सकना भटिन है कि एक व्यक्ति के 'स्व' को अभिव्यक्ति दूसरों के लिए क्यों प्रामाणिक या महत्त्वपूर्ण हो सकती है। इस प्रतिस्व स्वयं को ने भी यह स्वीकार किया है कि कला अन्तर्ज्ञान है और अन्तर्ज्ञान हमेशा वास्तविक का या व्यक्ति का होता है। इसका अर्थ यह है कि कवि का अन्तर्ज्ञान भी एक प्रकार में ज्ञान प्रदान करता है। इसके अलावा, यह केवल तभी कहा जा सकता है कि कला हमें आत्मगत इम्प्रेसन देती है, जबकि यह मान लिया जाए कि यथार्थ वस्तु का अस्तित्व हमारे तद्विषयक ज्ञान में सर्वथा भिन्न और पृथक् है। उस अवस्था में यह कहा जा सकेगा कि विज्ञान और सामान्य बुद्धि भी हमें ज्ञान नहीं देते। जिसे प्रत्यक्ष से जाना जा सकता है वह जरूरी तौर पर यथार्थ नहीं है। आँखों वाला आदमी अन्धों से अधिक जानता है। यदि हमारी एक हजार इन्द्रियाँ हो, जैसी कि शाल्वेयर ने कल्पना की थी, तो भी हम यह भरोसा नहीं कर सकते कि हमें यथार्थ का जो बोध होता है, वह यथार्थ का असली ज्ञान ही है। प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञेय वस्तु प्रेक्षक से पृथक् और स्वतन्त्र नहीं है। गुलाब के रंग का अस्तित्व सिर्फ उसी के लिए है जिसमें मानवीय दृष्टि-शक्ति है। इसी प्रकार ब्रह्माण्ड की वैज्ञानिक तस्वीर भी हमारे ज्ञान के तरीके पर निर्भर है। कम्पन (ध्वनि) और रंग प्रेक्षक की दृष्टि से सापेक्ष हैं। समस्त ज्ञान, चाहे वह प्रत्यक्ष हो चाहे अनुमान, ज्ञाता और ज्ञेय का मिलन-स्पर्श है। कला में हमें जो ज्ञान होता है वह इस दृष्टि से किसी भी तरह विशिष्ट विस्म का नहीं है। इसमें हमें यथार्थ के प्रति सूक्ष्मग्राही संवेदनशीलता की प्रतिक्रिया मिलती है। कवि का सत्य वैज्ञानिक के सत्य में भिन्न है, क्योंकि वह यथार्थ को उसकी गुणात्मक अद्वितीयता में अभिव्यक्त करता है, परिमाणात्मक सर्वदेशीयता में नहीं। वह वस्तु के परिमेय भौतिक गुणों का बखान नहीं करता, बल्कि उसके आभ्यन्तर सौन्दर्य का वर्णन करता है जो केवल अनुभव की वस्तु है। कविता के सत्यो को स्थूल व्यापक तर्कों में प्रस्तुत नहीं किया जा सकता, उन्हें अधिक सूक्ष्म रूप में ही दूसरों तक पहुँचाया जा सकता है। वस्तु के अन्तर के यथार्थ को देखना सत्य के प्रति दृढ़ विश्वास करना है।

यदि कला आत्माभिव्यक्ति हो तो भी उसमें अभिव्यक्त होने वाली आत्मा मनुष्य की मंकीर्ण आत्मा नहीं है। कोण्ट ने अपने ग्रन्थ 'क्रिटिक ऑफ़ जजमेंट' में कहा है कि मीन्द्र्य के उपयोग के रूप में हम जो आनन्द पाने हैं, वह व्यक्तिगत होता है और उस अर्थ में वह आत्मनिष्ठ भी होता है। साथ ही वह निःस्वार्थ और अनामक होता है, इसलिए उसके सम्बन्ध में हमारा निर्णय सांकेतिक होता है। जो कविता सबसे अधिक गहरी होती है उसका आकर्षण भी सबसे अधिक व्यापक होता है।

वैज्ञानिक जब किसी नियम की खोज करता है तो वास्तव में वह प्रेरित सन्धों को एक नये ढंग में व्यवस्थित करता है। कलाकार भी ऐसे ही कार्य में रत रहता है। वह हमारे अनुभव को एक नया अर्थ प्रदान करता है और यथार्थ वस्तु में सूक्ष्म गुणों को अनुभव करने की अपनी क्षमता के कारण वह उसे भिन्न तरीके से मण्डित करता है। वह हमारे जीवन के अवबोध को बढ़ाता है और हमें यथार्थ की अधिक ऊँची अनुभूति कराता है। वह वस्तुओं में अधिक गहरा सामंजस्य स्थापित कर अधिक अच्छा सम्बोध पैदा करता है। गोएते ने एक स्थान पर प्रश्न किया है, 'मनसे पवित्र क्या है?' और फिर उसका उत्तर दिया है, जो अधिक गहराई से अनुभव किये जाने के कारण आज ही नहीं, हमेशा हमें अधिक गहरे सामंजस्य और ऐक्य में स्थापित करता है।'

कला के सबसे बड़े वरदान हैं शान्ति और समन्वय। उन विरले क्षणों में जबकि हम किसी सुन्दर कविता से या किसी महान् कलाकृति में प्रभावित होते हैं, न केवल हम उसमें तल्लीन हो जाते हैं, बल्कि हमारा मन प्रत्यक्ष और अनुमान में भी उच्च स्तर की उस भाँकी को पाकर एक अधिक ऊँचाई पर पहुँच जाता है। हर सुन्दर भूति में एक शान्ति होती है, हर महान् कविता में एक मुकुन होना है। किसी कलाकृति की वृद्धि के पैमाने में नापने और उसके पात्रों और घटनाओं को सर्वथा काल्पनिक कहकर उड़ा देने का कोई काम नहीं है। हो सकता है, किसी नाटक के व्यक्ति और घटनाएँ अवास्तविक हों, फिर भी यह सम्भव है कि उस नाटक का अर्थ और उसके मूल्य वास्तविक वस्तुओं में अधिक ऊँचे और अधिक स्थायी हों। यह हो सकता है कि काल्पनिक व्यक्ति और घटनाएँ 'स्वप्न की तरह अवास्तविक' हों और फिर भी वे हमें यथार्थ और अर्थवान् वस्तु की समझने में सहायता देने हैं। काल्पनिक आकारों में भी जीवन की तरह वास्तविकता दीख पड़ सकती है। आखिरकार 'नाटक ही अमली चीज़ है,' दोष

सब छायाएँ ही है। यह कलाकार का कार्य है कि वह हमारे अन्दर जीवन के महत्व और सारवत्ता की भावना पैदा करे। जैसा कि वाण्ट ने कहा है, कला 'किसी विशेष उद्देश्य को प्रस्तुत किये बिना' एक सामान्य उद्देश्य को साकार करके हमारे सम्मुख उपस्थित करती है। कला का काम विशिष्ट घटनाओं को विस्तृत श्रोतिय मिट्ट कराना नहीं है। वह हमें जीवन की सार्थकता की भावना प्रदान करती है, ब्रह्माण्ड के वृत्तर सौन्दर्य, न्याय्यता और श्रौदार्य के विचार हममें पैदा करती है। कलाकार ससार की वास्तविकताओं में भुँह नहीं मोड़ता। वह उसके दुखों, कष्टों, गुणों और सफलताओं को जानता है। ससार में अन्याय और अत्याचार हो सकते हैं, किन्तु उनमें चिन्तित और भयभीत होने की आवश्यकता नहीं है। ससार अपने अन्तरत्न में अचछा ही है। कलाकार ससार के अंधेरे पहलू को चित्रित करते हैं, किन्तु वह हमें निराश नहीं करता। जब हम 'हैमलेट' या 'किंग लीयर' जैसे महान् नाटक पढ़ते हैं तो ऐसा लगता है कि हम ससार के रहस्य के निचट हैं। कवि ने जीवन के मूल आधार का जो ज्ञान प्राप्त किया होता है उसमें वह हमें भी साभीदार बनाता है। उसके बाह्य परिणाम अने ही विपज्जनक हो, किन्तु मन शान्त रहता है। जुलियट मर जाती है, किन्तु प्रेम की महानता सिद्ध करने के बाद। यदि अथिलो उसी क्षण मर जाता जबकि उसने अपने ऊपर प्रहार किया था, तो वह दुनिया के खिलाफ एक शिकायत लेकर मरता। किन्तु वह डेसडेमोना की निर्दोषता और निष्कलकता को देखकर मरना है, क्योंकि उस समय मृत्यु उसके लिए एक तुच्छ-सी वस्तु हो जाती है। बाहरी पराजये और असफलता जीवन के आन्तरिक अर्थ को स्पर्श नहीं करती। हमारे मन पर यह सामान्य छाप पड़ती है कि ससार अन्ततः भला और अच्छा है। 'जेनेसिस' के ईश्वर की भाँति जब हम समस्त सृष्टि की ओर दृष्टिपात करते हैं तो हम देखते हैं कि सब मिलाकर ससार अच्छा ही है। हम ससार को केवल अगीकार ही नहीं करते, उसमें सुख और अपनापन भी अनुभव करते हैं। वह हमें सर्वथा निर्दोष और पूर्ण नहीं लगता। हम उसमें वृद्धि, नैरन्तर्य, स्थायित्व, बढ़ती हुई पीड़ा और दुःखान्त घटनाएँ पाते हैं, तो भी हमारा यह कर्तव्य होता है कि हम उसकी सामान्य गतिविधि में हिस्सा लें और उसे आगे बढ़ाएँ। कला अनासक्त व्यक्ति का ससार के साथ वन्धुत्व स्थापित करती है। वह उसकी भावनाओं को शुद्ध करती है, एक प्रकार की पूर्णता और सार्थकता की अनुभूति पैदा करती है। कला द्वारा पैदा की गई द्रुत प्राण-शक्ति के बिना जीवन एक

अप्रिय वस्तु बन जाए। भगवद्गीताकार ने कहा है कि सुख और दुःख को समान समझने वाला ही योगी है। मरिक् ऐसे यत्नात्मा ही, जिन्होंने न केवल जीवन को परखा है, बल्कि जीवन ने भी जिन्हें परखा है, जीवन को हमेशा उस रूप में देख सकते हैं, जिस रूप में हम उनके प्रभाव से उसे कभी-कभी ही देख पाते हैं। हमारी सबसे दुखी मन:स्थितियों के गीत ही हमारे मधुरतम गीत होते हैं। हम दुःख में जो कुछ अनुभव करते हैं उसी को हम गीत में मर देने हैं।

सौन्दर्य-बोध के लिए समस्त मन के प्रयोग की आवश्यकता होती है, अकेला तर्क का अक्षबोध ही पर्याप्त नहीं होता। उच्चतर अन्तर्दृष्टि की सहायता के बिना हम सौन्दर्य को पूरी तरह हृदयगम नहीं कर सकते। कलाकार जिस समार को हमारे सामने प्रस्तुत करता है, उसमें हमें सामीप्य होना चाहिए। कविता का पाठक भी कवि के साथ सहृदय या समान हृदय होता है। शोपनहार का कहना है कि कलाकार हमें अपनी आत्मा दे देते हैं और हम उन्हीं में देखने हैं। कला को हृदयगम करने के लिए विद्वान् और मूर्खता की नहीं, सहानुति और अक्षबोध की आवश्यकता होती है। क्षण-भर के लिए हमें अनासक्त और अत्यन्त एकाग्र हो जाना चाहिए। गोएत ने कहा था कि यदि श्लेगेल को यूरीपीडिस की आलोचना करनी पड़ती तो वह घुटने टेककर बैठा करता। तब वह पहले अपने-आपको उत्तम कर देता, क्योंकि किसी को समझने और हृदयगम करने का वही एकमात्र उपाय है। सौन्दर्य का मृजन और उसका आनन्दोपभोग दोनों ही बुद्धि और तर्क के विषय नहीं हैं।

५. अन्तर्ज्ञान और नैतिक जीवन :

हमारे नैतिक जीवन में भी उच्चतम स्थिति पर पहुँचने के लिए अन्तर्ज्ञानात्मक दृष्टि अनिवार्य है। साहमपूर्ण पथ का अनुसरण करने वाला वीर उस अनुसन्धान करने वाले आधिष्ठातृ के समान है, जो किसी विज्ञान के विशिष्ट हुए नम्बों का क्रमबद्ध कर मशिल्ल करता है, या वह उस कलाकार के सदृश है जो एक संगीत की रचना करता है या किसी भवन का डिजाइन तैयार करता है। जीवन नियमों के यन्त्रवत् पालन और नमूनों की नकल में हम वही नहीं पहुँच सकते। जीवन की कला पुराने बोरसादा अभिनयों का रिहर्सल नहीं है। ब्लेक ने अपनी एक आत्मर्पक विरोधाभासपूर्ण उक्ति में कहा था, 'जो व्यक्ति कलाकार नहीं है, वह ईसाई भी नहीं है।' जीवन एक ऐसा खेल है जो तभी समाप्त होता है

जब ध्यान उमग अवकाश ग्रहण करना है। उसके लिए दक्षता और साहस की आवश्यकता होती है। माहमो गिनाही टेक्निक में निपुण होता है। जब वह स्थिति को समझ लेता है तो वह मुनिश्चिन अन्नबुद्धि में आगे बढ़ता है। जीवन की गतरज की फड पर अलग-अलग मोहरों की अलग-अलग ताकतें हैं और उनके जोड़े अनेक तरह में बन सकते हैं और उनका भविष्य-व्ययन पहले में ही किया जा सकता है। अन्धे गिनाही में सही कार्य की भावना होती है और वह यह अनुभव करता है कि यदि वह उस भावना के अनुसार कार्य नहीं करता तो वह अपने प्रति ही भूटा होगा। किसी भी नाजुब स्थिति में आगे चाल चलना एक मृजनात्मक कार्य है। वह अपनी प्रकृति के अनुसार आत्मा के भीतर में उद्भूत होता है। इसमें एक प्रकार की गुप्त और सजीव अनिवार्यता होती है।

नैतिक और अपने अन्तर की ताल और लय का अनुसरण करता है, जो उसे आगे की ओर चलने के लिए अनुप्रेरित करती है और उसमें अपनी नियति के आदेश का अनुगमन करने और अपनी आत्मा को पूर्णता प्रदान करने का सन्तोष रहता है। अपनी गहरी आन्तरिक प्रकृति का अनुसरण करने से, वह हममें से उन लोगों को, जो परम्परागत पैमानों का इस्तेमाल करने हैं, या तो मूल्य प्रतीत होता है, या अनैतिक। किन्तु स्वयं उसके लिए आध्यात्मिक उत्तरदायित्व और कर्तव्य सामाजिक परम्परा से अधिक महत्पूर्ण है। बाहर से थोपे गए नियम की अपेक्षा आन्तरिक मयम अधिक कीमती है। वह परम्परागत रिवाजी औचित्य के बजाय आन्तरिक सत्यता, पूर्ण गम्भीरता और ईमानदारी के लिए लालायित रहता है। वह अपने समाज को अधिक सुदृढ़ बुनियाद पर नये सिरे से टालने के लिए सघर्ष करता है। यह हो सकता है कि उसका व्यवहार सतर्क परम्परावादियों की शिष्टता की भावना को चोट पहुँचाये और यह देखकर दुःख होता है कि गहरी दृष्टि और सृजन-क्षमता वाले लोगों को समाज के नेताओं के हाथों से उत्पीड़न सहन करना पड़ा है, हालांकि यह ठीक है कि उत्पीड़न हमेशा अकारण हो नहीं हुआ। ऐसे लोग अपने उदाहरण से इस दुःखद सत्य को सिद्ध करते हैं कि जब कोई व्यक्ति अपने साथियों में अधिक अच्छा हो जाता है तो वह उनकी घृणा का पात्र हो जाता है। हम अपने महान् पथ-प्रदर्शकों और उपदेष्टाओं का सम्मान मूल्य पर लटकाकर करते हैं। सम्भव है कि दुनियादारी का हिसाब-किताब करके चलने वाले लोग, तो बाहरी प्रदर्शन और आडम्बर में विश्वास करते हैं, बहुत नीचे स्तर पर न उतरें, केन्तु वे ऊँचाई पर भी कभी नहीं उठ सकते। केवल अत्यन्त गम्भीर व्यक्ति ही

अपने-आपको भूख बना सकते हैं। ईसा का संदेश पुराने यहूदी फारसी लोगों की मान्यताओं के मुकाबले रुढ़ि-विरोधी है। 'प्रेम करो और फिर जो चाहो, सो करो।' प्रेम हमें जीवन के अधिक गृह्य रहस्यों की ओर ले जाना है और मूढम बोद्धिक ज्ञान और थोड़े से स्पष्टवादी नैतिक नियम हमें जीवन की जो अलड दृष्टि प्रदान कर सकते हैं, उसमें अधिक अलड दृष्टि देना है। यद्यपि नैतिकता का तकाजा होता है कि हम उसके नियमों का पालन करें, किन्तु मसार की समस्त नैतिक प्रणति का श्रेय नैतिक रूढ़ियों को तोड़ने वालों को ही है।

समाज सब कार्यों को सुविज्ञात सामान्य पैमानों में नापता है। यह मान-कर चलता है कि हर वस्तु पर वैज्ञानिक या श्रव्य-विक्रम दृष्टि में विचार और आचरण किया जा सकता है। वह इन्सानों को मशीनों समझता है, हर व्यक्तिगत समस्या को सामान्य समस्या में परिणत कर देता है और प्रत्येक व्यक्तिगत कार्य के नैतिक मूल्य का निर्णय तत्सम दृष्टि परिसिद्धियों और नैतिक सूत्रों के अनुसार करता है। हम विचारों की एक यांत्रिक प्रणाली के दास हैं। नैतिकता के तर्कवादी बोद्धिक नियम लक्ष्य-लोपन और उच्चता को मुदता और सगतता के आगे बलिदान कर देने हैं। जब हमारे बुद्धिवादी यह दावा करते हैं कि वे मिद्वान्तों पर चढ़ते हैं, तब वे प्राण और श्रोज के गहरे खोनों से अपना सम्बन्ध-विच्छेद कर लेते हैं और उनके अन्तःकरण उनके मन के साथ मध्यम करने लगते हैं। जीवन-प्रेम और आत्म-बलिदान ऐसी चीजें नहीं हैं कि उनकी इस तरह सहज में उपेक्षा कर दी जाए। मसार में कोई भी दो घटनाएँ या दो घटनाओं का परस्पर सम्मिलन एक-जैमा नहीं होता। हमें हरेक घटना को एक अद्वितीय स्थिति के रूप में परिस्थितियों के साथ एक मर्त्य या स्वतंत्र और सजीव समझन के रूप में, देखना चाहिए, न कि एक पूर्व-कल्पित उद्देश्य के साथ यांत्रिक समझन के रूप में। केवल प्रभाव-प्राप्ति के मवेदनशील अन्तःकरण और गहरे प्रेम से युक्त मानव ही, जिन्होंने अपने-आपको एक उच्चतर स्तर पर पाया है, जिनके मन यथार्थताओं की गहरी भावना में निर्देशित हैं और जिन्होंने मृत्यु और उचित की विवेक-बुद्धि विकसित कर ली है, दूसरों की भावनाओं और समस्याओं को समझ और महसूस कर सकते हैं, वही ऐसे लोग हैं जिनमें अत्याचार को दूर करने में सफल न होने पर भी, उसे महज करने की धमती होती है। उन्हें बुनियादी सत्यो का ज्ञान होता है, उन्होंने काल के बीजों को अपनी रहस्यभेदिनी दृष्टि में देख लिया होता है।

मयोच्च सुविन और आनन्द के क्षणों में ही हम अपनी आत्मा की अधिकतम

गहराई में या उनके निष्कट होने है। दैनिक जीवन में हम उन उपयोगी परम्पराओं और गिवाजों के अनुसार चलते हैं जिन्हें हमने सामान्य परिस्थितियों के लिए बनाया होता है और महान् मकद के क्षणों में भी हममें से बहुत से लोग अपनी सम्पूर्ण आत्मा के साथ अवसर को पकड़ने में असमर्थ रहते हैं। किन्तु सत्ता का कोई भी निष्कटःम वायं, कोई भी अप्रिय श्रम, कोई भी जघन्यतम आवेश ऐसा नहीं है जो हमारे अन्तर में विद्यमान आत्मा को आविष्ट करके हममें यह शान्त सन्तोष पैदा न कर सके। उसके लिए आवश्यकता सिर्फ़ इस बात की है कि व्यक्ति आध्यात्मिक चेतना में सजीव हो। मुकरात ने कहा था, 'सत्कर्म ही ज्ञान है।' यह ठीक है कि बड़ बौद्धिक ज्ञान नहीं है जो दूसरों को सिखाया जा सके। यह ऐसा ज्ञान है जिसका निर्भर मनुष्य की सत्ता के अधिक गहरे स्तर में फूटता है। यह मनुष्य के मन को उदात्त बनाकर, उसकी चेतना को प्रबुद्ध कर प्राप्त किया जा सकता है। मनुष्य आत्मा में जितनी गहराई तक जाना है, उतना ही उसका ज्ञान अपरोक्ष होता है। जिस व्यक्ति में नैतिक चेतना है, उसके लिए कर्तव्य का पथ उतना ही स्पष्ट है जितना कि कोई भी दूसरा ज्ञान। उसके सम्बन्ध में हमारा ज्ञान यथासम्भव पूर्ण सुनिश्चित होता है। नैतिक सत्य का ज्ञान भी हमें एक प्रकार से अन्तर्ज्ञान के रूप में प्राप्त होता है। यह ठीक है कि बाद में हम विचार-विमर्श में उस सत्य के लिए कारण और तर्कों को खोजते हैं।' जिसका जीवन-पथ अन्तर्दृष्टि से निर्देशित होता है वह अपनी गहरी चेतना को कवि या कलाकार की भाँति कविताओं और चित्रों में अभिव्यक्त नहीं करता, बल्कि एक उच्चतर किस्म के जीवन में अभिव्यक्त करता है। वह दावों और जवाबी दावों की दुनिया को पीछे छोड़ जाता है। वह ऐसी नैतिकता के प्रति उदासीन रहता है जो प्रतिबन्धों और सन्तुलनों का विषय है। कारण, उसकी सत्ता के लिए उच्चतम किस्म की नैतिकता की आवश्यकता होती है, जो नियम या कानून के रूप में नहीं, बल्कि प्रेम-स्वरूप हो। बुद्ध और ईसा जैसे महापुरुषों के जीवन न केवल सत्यमय और सयमी है, बल्कि उनमें कल्पनाशील सौन्दर्य भी है।

६. धार्मिक चेतना और अन्य मूल्य .

धार्मिक चेतना न तो बौद्धिक क्रिया है, न नैतिक, न सौन्दर्य-बोधात्मक।
'तलना कॉजिए - "टेल: 'किमी मायले में नया सही है, इसका निर्णय हम अपने तात्कालिक निर्णय या अन्तर्ज्ञानात्मक विवेक से करने हैं।' (एथिकल स्टडीज, २२वाँ संस्करण, (१९७७), पृष्ठ १२४)।

और न इन सब क्रियाओं का योग। यदि यह आध्यात्मिक जीवन का एक ऐसा स्वतंत्र रूप है, जो इन सब तत्त्वों का समावेश करते हुए भी इन सबमें ऊपर है, तो धर्म का उद्देश्य न सिर्फ सत्य है, न अच्छाई न सौन्दर्य और न इन सबका मिश्रण, बल्कि उसका उद्देश्य ईश्वर है जिसमें ये सब मूल्य तो निहित हैं ही, साथ ही वह इनमें ऊपर भी है। मानव-मन मूल्यों की खोज करता है। वह ऐश्वर्य और सामंजस्य, प्रहस्वरता और मौन्दर्य, योग्यता और अच्छाई को पाने के लिए उद्योग करता है। सत्य, अच्छाई और मौन्दर्य, इन सभी मूल्यों के अपने-विशिष्ट स्वरूप और लक्षण होते हैं। हम उनमें कोई पूर्वापर या ऊँच-नीच का प्रम नहीं बाँध सकते और न एक को दूसरे की श्रेणी में रख सकते हैं। हमारे पास इस बात के स्पष्ट प्रमाण और साक्ष्य हैं कि ये मूल्य निरपेक्ष और पूर्ण हैं और इनका अर्थ है ईश्वर में विश्वास। ये ईश्वर के विचार हैं और हम उन्हीं के विचार के अनुसार मोचते हैं। सत्य, सौन्दर्य और अच्छाई सच्ची, सुन्दर और अच्छी वस्तुओं की भाँति पृथक् रूप में विद्यमान नहीं हैं, फिर भी वे उन व्यक्तियों, वस्तुओं और सम्बन्धों के समान ही वास्तविक हैं, जिन्हें उनका कारण बताया जाता है। इन मूल्यों को हम इन्द्रियों और तर्क-बुद्धि से नहीं जानते बल्कि धर्मशास्त्रकारों के शब्दों में हम उन्हें अन्तर्ज्ञान या विद्वान्मन से जानते हैं।^१ सत्य, सौन्दर्य और अच्छाई इस अन्तर्ज्ञान के फलस्वरूप सर्वोच्च यथार्थ सत्ता नहीं रहते, बल्कि ईश्वर के अस्तित्व और तत्त्व के अंग बन जाते हैं। बाह्य मूल्यों से हम एक ऐसे मन पर पहुँचते हैं जो सब मनो का स्तम्भन करता है। जिसमें ये मूल्य निहित रहते हैं। इस प्रकार उनमें एक वस्तुनिष्ठता आ जाती है और वे सिर्फ हमारे व्यक्तिगत मनो पर ही निर्भर नहीं रहते। इस प्रकार ये मूल्य एक ईश्वरीय चेतना में अवस्थित रहने के कारण गतिहीन आदर्श नहीं रहते बल्कि गतिशील शक्तियाँ बन जाते हैं। उस समय धार्मिक चेतना स्पिनोझा की 'आमोर डेई इण्टेल्लेक्चुअलिस' (ईश्वरीय प्रेम की भावना) बन जाती है। वह आमोर (प्रेम) इसलिए है क्योंकि उसमें स्पष्टता और

१. यह दुर्भाग्य का कत है कि हमें वैज्ञानिक प्रतिभा, कवि की अन्तर्दृष्टि, नैतिक अन्तःकरण और धार्मिक विश्वास, इन सभी के लिए अंग्रेजी में एक ही शब्द 'इण्टेल्लेक्चुअल' (अन्तर्ज्ञान) का प्रयोग करना पड़ता है। यद्यपि ये सभी विभिन्न गतिविधियाँ मन की अलग-अलग क्रियाएँ हैं तो भी उनमें से कुछ का सम्बन्ध ध्यान से होता है और कुछ का आनन्दोपयोग या मृदुलन में हिन्दू दर्शन में 'प्रतिभा' शब्द सृजनत्मक अन्तर्ज्ञान को और 'आर्पण' शक्तियों के धार्मिक अन्तर्ज्ञान को प्रकट करने के लिए व्यवहार में लाया जाता है। (देखिए, 'इण्टेल्लेक्चुअलिस' भाग २, दिनांक सम्मरण (१९६१), पृष्ठ ६=)।

आत्मीयता है, वह आनन्दमय और हादिक है, वह आमोर इष्टलैक्चुआलिस (प्रेम की भावना) इसलिए है क्योंकि वह एक अधिक तीव्र अनुभूति और अवबोध पर निर्भर है, और वह आमोर डेई (ईश्वरीय प्रेम) इसलिए है, क्योंकि सभी मूल्यों का सम्बन्ध ईश्वर के अस्तित्व में जोड़ा जाता है।

हमारे जीवन के सज्ञानात्मक, सौन्दर्यबोधआत्मक और नैतिक पक्ष चाहें कितने ही संप्राण और महत्वपूर्ण हों, किन्तु है वे अलग-अलग पक्ष। परन्तु धर्म में उन सबका समावेश और अन्तर्भाव हो जाता है। विज्ञान उस नियम के सम्बोध का प्रयत्न करता है जो सारे विश्व को घामे हुए है, कला विश्व की रचना में गुंथे हुए सौन्दर्य को अनावृत करने का प्रयत्न करती है और नैतिकता उस अश्रद्धाई (शिव) को साकार करने का प्रयत्न करती है, जिसकी प्राप्ति के लिए यह ब्रह्माग्न उद्योग कर रहा है। अपनी पूर्ण अवस्था में ये सभी विभिन्न आकाशाएँ एक दूसरे में विलीन हो जाती हैं, तो भी प्रक्रिया की दशा में इनमें से हरेक अपूर्ण प्रतीति होती, हालाँकि यह सब है कि सच्ची कला, सच्चा दर्शन और सच्ची नैतिकता को अकेले प्राप्त नहीं किया जा सकता, सभी कुछ-न-कुछ मात्रा में परस्पर मिले रहते हैं। मनुष्य की प्रकृति अलग-अलग हिस्सों से बनी हुई नहीं है जो एक-दूसरे से बिलकुल स्वतन्त्र हों। सत्य के लिए हमारी सहजात वृत्ति, हमारी नैतिक बुद्धि और कलात्मक स्पृहा, सब परस्पर एक अग्नी के रूप में बंधे हुए हैं, किन्तु जब तक वे अग्नी के रूप में आयतन नहीं होते, जब तक वे एक पूर्ण अवयवी नहीं होते, तब तक विचार निरर्थक होना है, भावना क्षुब्ध रहती है और क्रिया अपरिष्कृत होनी है। कला जिस समन्वयता को अभिव्यक्त करती है वह अस्थायी और क्षणिक हो सकती है, एक स्वप्न हो सकती है, सम्भव है, वह आकाशा न हो और आत्मापन्न तो हो ही नहीं। हो सकता है कि कलाकार बौद्धिक दृष्टि से दुर्बल और नैतिक दृष्टि से क्षुब्ध हो, किन्तु महान्तम कलाकार के सम्बन्ध में यह बात नहीं है। इतिहास के महापुरुष अपने सौन्दर्य-बोध के लिए विख्यात नहीं हैं और न ही महान् कलाकार नैतिकता के आदर्श नमूने रहे हैं। ठीक-ठीक कहा जाए तो हम यह कह सकते हैं कि जो कला नैतिकता से पूर्णतः रहित है, जिसकी जड़ें हमारी गम्भीरतम नैतिक वृत्ति में नहीं हैं, जो सत्तार में विद्यमान दिव्यता की ओर प्रवृत्त नहीं होती, वह सच्ची कला नहीं है। यह हो सकता है कि दर्शन की अन्तर्दृष्टि स्थायी और सुनिश्चित न हो, यह भी हो सकता है कि दर्शन के सत्य कला के विचारों से किसी भी तरह जीवन की अधिक प्रोत्साहन और प्रेरणा न दे सकते हों। इसीलिए हमें तीनों

की इकट्ठी आवश्यकता है; मज्जानाम्मक प्रकाश, भावनात्मक स्थिरता और त्रियात्मक शक्ति, आन्तरिक ज्योति, अवर्णनीय सौन्दर्य और उत्साह की तीव्र आग; एक ऐसा जीवन हमें चाहिए जिसमें ये तीनों आपस में सम्बद्ध हों, जिसमें जो कुछ हम देखते हैं, जो हमारी थढ़ा का विषय है और जो जीवन हम व्यतीत करते हैं, वे सब एक हो जाएं। यही धर्म का सार है, जिसे हम जीवन का सदिष्ट रूप कह सकते हैं। धार्मिक मनुष्य को यह ज्ञान होता है कि मसार में सभी कुछ अर्थपूर्ण है, उसमें यह अनुभूति रहती है कि विग्रहों और विरोधों की तह में भी एक समस्वरता और एकता अन्तर्निहित है। साथ ही उसमें उम अर्थवत्ता और समस्वरता को माकार करने की शक्ति भी रहती है। वह सत्य, शिव और सुन्दर तीनों की पृष्ठभूमि में एक ईश्वर को ही, जो अन्दर भी है और बाहर भी, देखता है। जिस मय को हम जानते हैं, जिस सौन्दर्य को हम अनुभव करते हैं और जिस शिव की हम माधना करते हैं, वह ईश्वर ही है जिसे हम आस्तिक न होकर विश्वासपूर्वक जानते हैं। कला या सौन्दर्य या अच्युत अकेले हमें धार्मिक अन्तर्दृष्टि पैदा न कर सकें, परन्तु परस्पर सदिष्ट होकर वे हमें अपने से एक ऊँची चीज की ओर ले जाते हैं। धार्मिक व्यक्ति एक नयी दुनिया में रहता है जो उसके जीवन को प्रकाश से, उसके हृदय को आनन्द में और उसकी आत्मा को प्रेम में भर देती है। ईश्वर को वह प्रकाश, प्रेम और जीवन के रूप में देखता है।

धार्मिक अन्तर्ज्ञान सर्वसमावेशी ज्ञान होता है, जो समस्त जीवन को व्याप्त कर लेता है। मनुष्य में विद्यमान आत्मा अनेक प्रकार से अपने-आपको पूर्णत्व की ओर ले जाती है, किन्तु सबसे अधिक पूर्णत्व धार्मिक जीवन के रूप में होता है। इसी में मनुष्य की चेतना पूर्ण रूप में और एक ही साथ उद्बुद्ध होती है। यद्यपि हरेक प्रतिभाशाली व्यक्ति अपने-अपने ढंग से आत्मा के उत्थान और विकास के क्षेत्र में अग्रणी होता है, तथापि धार्मिक प्रतिभा में हम आन्तरिक जीवन की विभिन्न शक्तियों को एक साथ उन्नत और विकसित रूप में पाते हैं। धार्मिक व्यक्ति समस्त या अधिकतर उच्च और गहन शक्तियों, काल्पनिक दृष्टि, बौद्धिक शक्ति, भावनात्मक उत्साह और त्रियात्मक ऊर्जा का परस्पर सम्मिश्रण करता है। एक अखण्ड पूर्ण जीवन, जो किसी भी प्रकार के भ्रम, भ्रून या विकृति में भुवन हो, सर्वथा अनासक्त, निष्काम और अव्यक्तिक जीवन होगा। कुछ लोग अत्यधिक स्पष्ट और जीवन्त रूप में रचनात्मक होने हैं, जिस समाज में वे रहते हैं, उसे वे अपनी कल्पना और दृष्टि के अनुसार नये सिरे में ढाल सकते हैं।

ये व्यक्ति ऐसी आत्माएँ होने हैं जिनका कायाकाल्य हो गया है, नया रूपान्तर हो गया है, जिनकी हरेक शक्ति अपने उच्चतम विकास की दशा में पहुँच गई है। उन्हीं में ब्रह्माह्व अपनी पूर्ण अभिव्यक्ति पाता है, उनमें ईश्वर अपने-अपने दूसरों से ज्यादा अभिव्यक्त करता है। ईश्वर के नज़रे से मदिर उनकी मुखाकृतियों की रेखाओं में ब्रह्मतेज की दीप्ति होती है। वे बिलकुल अलग विस्मय के ही आदमी होने हैं, इस ससार की माया और मोहिनी से बिलकुल विमुक्त। जन-साधारण के साथ उनका सम्बन्ध नहीं होना है, जो कला के पारखियों और प्रेमियों के भारी समुदाय के साथ कला के महान् स्रष्टाओं का होता है। जब कोई प्रतिभा-शाली कलाकार किसी सुन्दर कलाकृति की रचना करता है तो वह कोई व्यक्तिगत अन्तरंग रहस्य नहीं रहती, बल्कि समस्त मानव-जाति द्वारा समादृत सर्व-सामान्य धाती बन जाती है। जब ईश्वर के साथ साक्षात्कार करने वाले धर्म-प्रवर्तक प्रतीकों के द्वारा उन सत्यों को उद्घाटित करने हैं जिनको उन्होंने आविष्कृत किया होता है, तो हम स्वयं आहिस्ता-आहिस्ता और धैर्य से उन्हें पुनः अपने लिए आविष्कृत करते हैं। वे धर्म आत्माएँ, जो समस्त मानव-जाति का पथ-निर्देश करने के लिए पहला कदम उठाती है या दैनिक जीवन में सौन्दर्य लाती हैं, वे अपने ये मूल्य दूसरों को देने का भी प्रयत्न करती हैं और धर्म की भाषा में ईश्वर की महानता और कृपा के अनुरूप जीवन-यापन का प्रयत्न करती हैं।

जिस प्रकार वैज्ञानिक प्रतिभा और लड़खड़ाकर भारी कदमों से चलने वाला बुद्धि में काव्यात्मक ऊर्जा और तुकबन्दी की योग्यता में, और नैतिक सहानुभूति और परम्परागत अच्छी प्रथा या रूढ़ि में अन्तर होता है, उसी प्रकार आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि और धार्मिक बुद्धिवादिता में भी अन्तर होता है। धार्मिक बुद्धिवादिता की मान्यता यह है कि ईश्वर के अस्तित्व के प्रमाणों से ही धर्म में विश्वास पैदा होती है, जबकि आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि हमें अपनी चेतना को उस स्तर तक ऊँचा उठाने की प्रेरणा देती है जहाँ पहुँचकर वह ईश्वर को देख सकती है। अन्तर्ज्ञानी ऋषि और द्रष्टा नपी-तुली निश्चित बातें नहीं कहते और न बिलकुल स्पष्ट परिभाषाएँ और लक्षण देते हैं।^१ वे प्रतीकों और अलंकारों,

१. तुलना कीजिए, एरेस्मस : 'हम युगों से यह विवाद करते आ रहे हैं कि क्या ईश्वर का मानव के प्रति प्रेम और मानव का ईश्वर के प्रति प्रेम एक ही चीज है। हम इस बारे में एकमत नहीं हो सके कि होली फादर (पिता) और होली सन (पुत्र) में क्या भेद है और दोनों का पवित्र आत्मा (होली योश) से क्या अन्तर है..... और जब तीनों में से कोई भी

कथात्मक उपदेशों और चरित्रकारों की भाषा में बात करते हैं। किन्तु यह मानवीय मन का नियम है कि वचनों की भावना सतम हो जाती है और उनके शब्दों को महत्व मिल जाता है, वाक्य सामग्री कायम रहती है और अर्थ लुप्त हो जाता है। अन्तर्ज्ञान सिद्धान्तिक मान्यता नहीं है। दोनों में मात्रा का ही नहीं, किस्म का भी अन्तर है। यह अन्तर ईश्वर को अनुभव करने और उसे जानने का अन्तर है। हमें ईश्वर का अन्तर्ज्ञान (साक्षात्कार) तब तक नहीं हो सकता जब तक कि हम अपनी सम्पूर्ण सत्ता से उसके लिए प्रयत्न न करें। अनुभव को अर्जित करना पड़ता है, प्रयत्न, आकांक्षा और तपस्या, विश्वास और मर्ष की कीमत चुकाकर लेकिन बुद्धिजीवी लोग उसे बहुत मस्ते में प्राप्त करना चाहते हैं। हर धर्म में उसके अनुयायियों की बहुमस्या यह चाहती है कि सच्चे अर्थों में धार्मिक बने बिना धर्म के आश्वासन और फल का उपभोग कर सके। वे लोग धार्मिक होते हैं, किन्तु अपने मर्षों से या अपनी आत्मा से नहीं, बल्कि अपने दिमाग से और कभी-कभी केवल अपने मेरुदण्ड में ही। धर्म-प्रचारक और पुजारी लोग मानव-प्रकृति की कमजोरी का लाभ उठाकर हमें यह उपदेश देते हैं कि यदि हम अपनी रक्षा चाहते हैं तो हमें ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास रखना चाहिए। भावनाहीन यत्र के समान ईश्वर को मिट्ट कर देने वाले धार्मिक दशन-शास्त्र और जड़ कर्मकाण्ड में वे बहुत व्युत्पन्न होते हैं और अपने क्षेत्र में उनकी क्षमता काफी होती है, परन्तु नाजुक घड़ी या जाने पर वे पर्याप्त मक्षम सिद्ध नहीं होते। किन्तु जिन धर्म-प्रवर्तक ब्रह्मज्ञानियों में मृजनात्मक भावना होती है उनका धर्म-प्रचारको और पुजारियों के साथ दस बात को लेकर संघर्ष चलता रहता है कि वे पुरानी बातों की अतिरजनापूर्ण पुनरावृत्ति करने रहते हैं। उनका कहना है कि मनुष्य की आत्मा और भावना तभी जीवित होकर व्यापृत होती है जबकि जिस साँचे में वह ढली है, उसे तोड़ दिया जाए। यही कारण है कि वे रुढ़िवादी होने के बजाय रुढ़िभंजक

अपने से भिन्न नहीं है तब उनमें से कोई भी कैसे हो सकता है “इस बहम मुवाडमे और अटकनों में अनेक लोगों की पूरे-की-पूरी सिद्धिगवा बरबाद हो गई। इस विवाद को लेकर लोग भगड़ने हैं, गाली-गलौज करने हैं और दध्यापाट पर उतर आने हैं” विद्वानों और धर्मशास्त्र के विचारियों में अनेक पीढ़ियों से यह विवाद चला आ रहा है कि क्या यह सर्व-वाक्य सही है कि ईसा अनादि काल से विद्यमान है, वह दो प्रकृतियों का ‘संयोग’ है या दो प्रकृतियों का ‘सम्भाव’ “और इस सारे मामले को, जिसके बारे में तो तो न कुछ जानते हैं और न हमें कुछ जानने की जरूरत है, वे लोग हमारे समस्त धार्मिक विश्वास का दुर्गं मसकते हैं।” (१ तिमोसी I, ६ पर नोट)।

अधिक होने हैं। उन्हें अधार्मिक और समाज-द्रोही समझ लिया जाता है। प्रायः उन्हें बहिष्कार और मृत्यु का शिकार बनना पड़ता है, किन्तु धर्म के क्षेत्र में होने वाली समस्त प्रगति इन उत्पीड़ित आत्माओं के कारण ही होती है। वे संसार में ईश्वर के जीवन को अधिग्रहण और समृद्ध बनाते हैं और जहाँ धर्म-प्रचारक और पुजारी ईमानदार और जिज्ञासु मन को सन्तुष्ट नहीं कर सकते, वहाँ ब्रह्म-ज्ञानी लोग उसे अपनी ओर आकृष्ट कर लेते हैं।

कट्टर सिद्धान्तवाद एक बौद्धिक धर्म का स्वतन्त्र है जो एक ऐसे संसार के लिए, जिसमें हर वस्तु का एक नियत प्रतिमान निश्चित करने की प्रवृत्ति और माना की अधिकता को वैयक्तिकता और किस्म की श्रेष्ठता से अधिक महत्व दिया जाता है, बहुत प्राकृतिक है। जब कट्टर सिद्धान्तवादिता का हास होने लगता है तो हम घबराने लगते हैं कि वही धर्म ही नुप्त न हो जाए। यदि हम धर्म-सम्बन्धी आचारों और औपचारिकताओं को अन्तिम और अपरिवर्तनीय मान लें तो उनकी जड़े हिलती देखकर हमारा सशयासु और आशंकित होना स्वाभाविक है। किन्तु यह सोभाग्य की बात है कि धर्मों के महान् ऋषि और प्रवर्तक लोग किन्हीं निश्चित और अपरिवर्तनीय सिद्धान्तों या कर्म-काण्डों का विधान नहीं करते। वे आत्मा को अपनी एकाकी तीर्थ-यात्रा के पथ पर आमंत्रित करते हैं और उसे पूर्ण स्वाधीनता प्रदान कर देते हैं, क्योंकि उनका यह विश्वास है कि ईश्वर को अपनी प्रतिभा के अनुसार स्वतन्त्र और निर्बाध रूप से अपनी आत्मा में पाना ही आध्यात्मिक जीवन के लिए अनिवार्य शर्त है। मानव-प्रकृति एक जीवन है जो बढ़ना और विकसित होना चाहता है। वह 'मिट्टी नहीं है जो यह इन्तजार करे कि कोई आकर उसे सचि में ढाले'। धार्मिक प्रतिभाशाली महापुरुषों के उदाहरण मोटे तौर पर मनुष्य के पथ-प्रदर्शन के लिए उपस्थित रहते हैं और जब उनका सम्बन्ध किन्हीं सगठनों से होता है तो भी वे उसमें जीवन की भावना बनाए रखने का प्रयत्न करते हैं। उन्हें एक महान् जीवन की ऐसे कट्टर और अपरिवर्तनीय नियम या सूत्र में परिणत करने की, एक गुहा रहस्य की एक ऐसी दार्शनिक प्रणाली में परिवर्तित करने की जल्दी नहीं होती, जिसे हर व्यक्ति रट सके। यदि हमारे मन्दिर, मस्जिद और गिरजे यह सभ्यते कि उनका मुख्य कार्य हमें पवित्र ज्ञान देने के बजाय हमारी आत्मा को उद्बुद्ध और सजग करना है तो वे ईश्वर के ऐसे मन्दिर बन जाएँगे जिनमें व्यापकता और औदार्य का साहस होगा और जो अपने आध्यात्मिक वातावरण में विभिन्न धार्मिक विचारों और रुचियों के लोगों का

स्वागत कर सकेंगे। वे एक ऐसे अदृश्य धार्मिक सम्प्रदाय की भूमिका तैयार करेंगे जो समस्त सद्भावनाशील मानवों का आतिथन करेगा। जीवन और वातावरण मान्यता और बंधे हुए धार्मिक विधान की विरोधी वस्तुएँ हैं। जीवन या वातावरण की सम्भावनाएँ अगणित और अनरिम्य हैं और उसमें विभिन्न मनो के लोगों के विचार-भेद के लिए पूरी गुंजायश रहती है। यदि हमारा यह विश्वास हो कि मनुष्य को उसके मन की कोमलता के लिए किसी सहारे की आवश्यकता है तो हम उसे प्रतीक और उदाहरण प्रदान कर सकते हैं, किन्तु उसके बाद शेष सब कुछ हमें मनुष्य के अन्तर में विद्यमान ईश्वर पर ही छोड़ देना चाहिए। मुकरात की भाँति सच्चा उपदेशक केवल दाई का काम करता है। हिन्दू-धर्म के समान किसी धर्म में निश्चित आकार का जो अभाव है वह मुझे एक उच्चतर किस्म की निश्चितता का द्योतक प्रतीत होता है। धर्म का अर्थ है अष्टाण्ड में ईश्वर के साथ चेतन ऐक्य और उसका मुख्य साधन है प्रेम।

७. सृजनात्मक अन्तर्ज्ञान :

मंशानात्मक, सौन्दर्य-बोधात्मक, नैतिक या धार्मिक प्रवृत्तियों में जो सृजनात्मकता है वह अन्तर्ज्ञानात्मक विचार या आध्यात्मिक चेतना में उत्तेजित और उद्दीप्त विचार का परिणाम है। जीवन की इस सृजनात्मक ऊर्जा के न होने पर किसी भी क्षेत्र या दिशा में महानता, उदात्तता और पूर्णता नहीं आती। मानव-जगत् के महापुरुष, उसके बुद्ध और ईमा, उसके ज्येष्ठ और पाँस, सभी एक ही सचि में बले हैं, जीवन के एक ही स्रोत से उन्होंने प्रेरणा ग्रहण की है। उन्होंने आत्मा की अथाह गहराइयों को स्पर्श किया है और उस अविभक्त, अव्यक्तिक मूलोद्गम में उनकी वाणी प्रस्फुटित होती है, जहाँ से हमारे व्यक्तिगत विचार, भावनाएँ और आकांक्षाएँ पैदा होती हैं। विचारक, कलाकार और महापुरुष मध्ये अर्थों में धार्मिक होते हैं, भले ही वे धार्मिक भाषा का उपयोग न करें और भले ही धार्मिक भाषा का कभी-कभी वे तिरस्कार तक कर दें। कारण, वे व्यक्ति और विश्व के बीच की दीवारों को गिरा देने हैं। उनमें वह मधुर भव्यता, वह शान्त त्याग, वह धैर्यपूर्ण विश्वास होता है, जो सिर्फ उन्हीं लोगों में हो सकता है जो एक दूसरी दुनिया में, आत्मा की दुनिया में, रहते हैं। वे एकाकी रहते हैं, आत्म-केन्द्रित रहते हैं, किन्तु स्वेच्छा में नहीं, बल्कि मजबूरी में। कारण, प्रतिभा और प्रज्ञा नामूर्तिक शायं की वस्तु नहीं हैं। कवियों और आत्मज्ञानों साधुओं की

जमाते और कमेटियां नहीं होती ।

८. मानव में अध्यात्म-चेतना :

यदि हम से यह पूछा जाए कि मानव में विद्यमान आत्मा ठीक-ठीक क्या चीज है तो उसका कोई निश्चित उत्तर देना कठिन होगा । हम उसे जानते हैं, किन्तु व्याख्या करके समझा नहीं सकते । वह सर्वत्र अनुभव होती है, दिखाई नहीं देती । वह न भौतिक देह है, न प्राण, न मन और न इच्छा, बल्कि वह इन सबका अन्तर्निहित आधार है, इन सबको धामे हुए है । वह हमारी सत्ता का आधार और पृष्ठभूमि है, एक सर्वात्म्यापी सत्ता है जो इस या उस आकार और सूत्र में बाँधी नहीं जा सकती । 'जो मन से मनन नहीं किया जाता, बल्कि जिससे मन मनन किया हुआ कहा जाता है, उसी को तुम ब्रह्म जानो । जिसकी लोक उपासना करता है वह ब्रह्म नहीं है ।'^१ उपनिषद् में एक उपमा है जिसमें समान वृक्ष पर बैठे दो सयुज और संज्ञा पक्षियों (ईश्वर और जीव) का वर्णन है, जिनमें से एक स्वादु फल का भक्षण करता है और दूसरा बिना कुछ खाए केवल उसे देख रहा है । आत्मा निष्काम और अनासक्त होकर देख रही है, उसका आनन्द पवित्र और पूर्णतः मुक्त है, और आनुभविक 'आत्मा' (सैल्फ) जीवन के काम-काज में व्यावृत्त है । इनमें से प्रथम अधिक व्यापक, अधिक गहरी और अधिक सत्य है, किन्तु सामान्यतः वह हमारे ज्ञान से ओझल रहती है । जब महान् ज्योति हमारी बुद्धि को द्योतित और प्रेरित करती है तब हमें प्रज्ञा अर्थात् अन्तर्ज्ञान प्राप्त होता है, जब वह इच्छा को आन्दोलित करती है तो हममें वीर भावना और महानता पैदा होती है, जब वह हृदय के बीच से प्रवाहित होती है तो हममें प्रेम का उदय होता है और जब वह हमारी सत्ता को रूपान्तरित कर देती है तब मानव-पुत्र ईश्वर-पुत्र बन जाता है । आत्मा की आग को किसी भी वेदो पर प्रज्वलित करो, उसकी ज्वाला स्वर्ग तक पहुँचती है । उसकी शक्तियाँ असीम हैं, उसके स्वप्न परिरक्षितो के स्वप्न हैं, उसके बोध दिव्य है । उसकी अभिव्यक्ति किसी प्राकृतिक सीमा में दँधी हुई नहीं है, उसकी सम्भाव्यताएँ सर्व-समावेशी हैं । जहाँ कहीं प्रतिमा है, उत्साह है, वीरत्व है, वहाँ सृजनकारी आत्मा काम कर रही है, अने ही वह किनारे ही कुहेलिकाच्छादित और अपरिष्कृत रूप में ही । उपलब्धि की पूर्णता हमेशा सन्तोषप्रद होती है । वह ईश्वर की, दिव्य की, भाँकी होती है । प्रेरणा

केन उपनिषद्, १.५ ।

विसी भी रूप में हो, हमारे भीतर विद्यमान विद्व-आत्मा का ही रूप होती है; इस सत्य की चेतना केवल धार्मिक व्यक्ति में ही रहती है।^१ वह जानता है कि उसका सच्चा स्वरूप एक विद्वव्यापी वस्तु है जो उसके सामान्य अहम् को उसकी उच्चतम प्रवृत्तियों में प्रभावित करता है और इसीलिए वह उनके प्रति कृतज्ञता और भक्ति की भावना में अनुप्राणित होता है।

अपने चेतन जीवन की हलचल और कोनाहल में हम अपनी सत्ता के इस रहस्य की ओर ध्यान नहीं देते। हम यह अनुभव नहीं करते कि हममें ऐसी स्वैदन्शीलताएँ हैं, जो हमारे सामान्य जीवन से भिन्न किस्म की हैं, यथार्थ के बोध की ऐसी विधियाँ हैं जो विनुद्ध रूप में ताकिक नहीं हैं। हममें इस बात की पर्याप्त चेतना नहीं होती कि हम वास्तव में क्या हैं, कौनसे अदृश्य धागे हमें ब्रह्माण्ड से जोड़े हुए हैं। हमने भी बुरी बात यह कि कभी-कभी हम अपने भीतर विद्यमान परम आत्मा को, जो हमारी अन्तर्दृष्टि की चमक, आकास्मिक अन्तर्ज्ञान और अप्रत्याक्षित भावनाओं का कारण है, मूल से अपने अस्तित्व की आद्य और मूल अवस्था समझ लेते हैं। मनोविज्ञानविश्लेषक हमारी उद्दीप्त चेतना के क्षणों की, हमारे भीतर विद्यमान अविकसित शक्ति के उद्बोधन मानने के बजाय, 'भावप्रतियोगी' (कॉम्प्लेक्स) के रूप में उनकी व्याख्या करते हैं। प्रतिभाशाली व्यक्ति वह नहीं है, जो कभी-कभी अपनी सत्ता के आद्य मूल तत्वों में पहुँच जाता है, बल्कि प्रतिभाशाली व्यक्ति वह है, जिसमें हम आध्यात्मिक मानव बनने की सम्भाव्यताओं का पूर्वाभास पाते हैं। उसमें दमन की हुई और मयन आद्य नैसर्गिक आकांक्षाओं की चेतना नहीं होती, बल्कि आत्मा की वह उच्चता और महत्ता होती है जो उसे सामान्य व्यक्ति में ऊँचा उठा देती है।

अन्तर्ज्ञानात्मक चेतना के अपने विश्लेषण में हमें यह ज्ञान होना है कि हम स्वयं यह अविभाज्य विद्व-आत्मा हैं और जिस आनुभविक मसार से हम

१. 'एक आक मूर्तिकार ने अपनी मूर्ति बनायी और जब वह पूरी तैयार हो गई तो वह उसके सामने खुदने टेक कर गिर पड़ा। उसने अनुभव किया कि उसका मौन्दर्य उसकी अपनी मूर्ति नहीं है, बल्कि एक दिव्य सौन्दर्य है। मिल्टन ने स्वर्ग की देवी मारम्पती की जो आराधना की थी वह कवि परन्पर नहीं थी। और जिसे हम साहित्य में प्रतिभा की चेतना कहते हैं, वह स्वयं के लिए यह वास्तव में विचार और प्रेम की आत्मा के प्रति, जो अपने-आपको प्रकट में अभिव्यक्त करती है और मानवता के विचार और प्रेम में अधिक पूर्ण रूप में अभिव्यक्त होती है, निर्मलता, भक्ति और उसके साथ देखने की चेतना की।' (बैटेल : ए मिस्त्रेनो (१९२६), पृष्ठ २३५-२३६)।

परिचित है वह हमारे एक सीमित अक्ष द्वारा, जो जाग्रत चेतना में सक्रिय रहता है, पैदा की गई व्यवस्था है। यदि हम अन्तर्मुख होना सीख लें तो हम अपने भीतर विद्यमान परम सत्ता की, जो हमारा अधिक वास्तविक, गम्भीर, शान्त और आनन्दपूर्ण 'स्व' है, जो समस्त दृश्यमान जगत् को धामता और पोषित करता है, पुकार की सुन सकेंगे।

हम आत्मा की यह महानता तब तक नहीं प्राप्त कर सकते, जब तक कि प्रबोधोदय से हमारा नया जन्म न हो। जो लोग उस उच्चता तक पहुँच गए हैं उनका सचमुच ही नया जन्म होता है। यद्यपि यह गुण, यह नया जन्म हमें केवल मानवता के महापुरुषों के जीवनो में ही नजर आता है, तथापि हम सब उसने विरहित नहीं होते। सम्भव है कि हम अपने भीतर उस महानता का विकास न कर सके हों, किन्तु जिन्होंने उसे विकसित कर लिया है, उनके प्रति अपनी श्रद्धाजलि अर्पित करने के लिए हम सदा उद्यत रहते हैं। महान् पुरुषों के विचार, उनकी समाधि की अवस्थाएँ और उनके महान् कार्य हममें उनके प्रति भक्ति और श्रद्धा की भावना पैदा करते हैं। यदि हममें उस परम आत्मा का वासन होता तो कला, विज्ञान और जीवन की महान् कृतियों को देखकर हम कभी आनन्द से पुलकित न होते। हम यह दावा करते हैं कि उनमें जो गहरी अर्थवत्ता है, उनमें जो वीरत्व और भयता है, उनमें समाहित चित्र की जो दिव्य दृष्टि है, वह हमारी अपनी है। कवि की ताल और लय को हम अपनी आत्मा की ताल और लय में सुनते हैं, उनके शब्दों की प्रतिध्वनि हमें अपने शब्दों में मिलती है। प्लेटो के शब्दों में, हमारे समूचे जीवन में छापी हुई चमक, हमारे भीतर विद्यमान किन्तु अनावृत परम आत्मा का सहसा हमें प्रत्यास्मरण हो आता है। एक व्यक्त की हृदय की गहराइयों से निकली वाणी हजारों मूक वाणियों को मुखर कर देती है। कवि के शब्दों को हम अपनी ही स्वाभाविक वाणी कहते हैं; दार्शनिक के विचारों को हम अपने निज के उच्चतम विचार कहते हैं। सन्त की पूर्णता की अवस्था की प्राप्ति के लिए हम स्वयं भी कामना करते हैं और यह मानते हैं कि हम भी साधना करें तो उसे प्राप्त कर सकते हैं। हम किसी वस्तु को समझ और हृदयगम तभी कर सकते हैं जबकि उसमें कुछ हमारा अपनापन हो। जब कोई चित्र, कविता या महान् जीवन हमारे भीतर आश्चर्यजनकता का प्रभाव पैदा करता है, तो हमें यह निश्चित विश्वास होता है कि हमारे अन्तर में भी कोई आश्चर्यमय वस्तु है जिस पर उस बाह्य वस्तु की आश्चर्यजनकता की अनुक्रिया होती है।

यदि हममें प्लेटो की भावना न हो तो हम प्लेटो को कदापि नहीं समझ सकते । ईसा को समझने के लिए हमें ईसा के मन की आवश्यकता है ।

कोचे का यह विचार, कि सौन्दर्यबोधआत्मक अनुभव एक सक्रिय सृजन है, एक महत्वपूर्ण सत्य को अभिव्यक्त करता है, हालांकि इसमें उसने कुछ अतिशयोक्ति कर दी है । जब हम कविता का रस लेते हैं तब भी हमारा मन एक सक्रिय अन्तर्ज्ञान और उसकी अभिव्यक्ति में रत रहता है, भले ही हमें उसका सचेतन भान न हो । हमारी वृत्ति यह रहती है कि कवि का आशय मेरे लिए भी आशय होना चाहिए, वह जिस बिम्ब की ओर मकेत कर रहा है, वह मेरे मन में भी रहना चाहिए, और उसके विचार मुझे भी सोचने चाहिए । किसी कलाकृति में मैं दूसरे के विचारों को तब तक नहीं देख सकता जब तक कि वे मेरे अपने न हो जाएँ । हम महात् कविता को तब तक समझ नहीं सकते जब तक कि हम स्वयं भी उसके सदृश कुछ अनुभव न करें । हमें ईश्वर का या अदृश्य जगत् का ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक कि उसकी वाणी स्वयं हमारे हृदयों में सुनायी न पड़े । हममें से किसी के भी अन्तर में परम आत्मा की चिनगारी पूर्णतः बुझी हुई नहीं है, ईश्वर का बिम्ब पूर्णतः मिटा हुआ नहीं है । गोपनहोर के शब्दों में, केवल ब्रह्मज्ञानी ऋषि ही, जिनके भीतर ईश्वर केवल उपस्थित ही नहीं है, बल्कि जिन्होंने उसका साक्षात्कार भी कर लिया है, हमें अपनी भाँखें दे सकते हैं और फिर हम उनके साथ ही उसे देखने लगते हैं । वे हमें विश्व को एक नये ढंग में जानने, प्रेम करने और उसका मूल्यांकन करने की शक्ति देते हैं । हम अपनी क्षमता के अनुसार भव्य और उदात्त जीवन की उनकी भाँकी में हिस्सा बँटाते हैं । जिस प्रकार कला के रसिक और पारखी भी कुछ अंश में कलाकार होते हैं, उस प्रकार पंगम्बरों और ऋषियों के वचनों को हृदयंगम करने वाले भी अशतः पंगम्बर और ऋषि होते हैं ।

समस्त सच्चे महापुरुषों में हमें ज्योतिष करने, हमारा कायाकल्प करने, हमें शुद्ध और तुच्छ में, अस्थायी और सामयिक से मुक्त करने की शक्ति होती है । वे केवल हमारी इन्द्रियों को या हमारे मन के स्वायत्त और रुचियों को ही तृप्त नहीं करने, बल्कि वे हमारी आत्माओं को स्पर्श करते हैं और हमारे सारे जीवन को बदल देते हैं । उनकी सहायता में हमें जीवन के अर्थ की ओर अधिक सचेतन प्रतीति होती है । ईश्वर के साथ सन्तों के साक्षात्कार से बढ़कर आध्यात्मिक जगत् की पर्यायता का और कौनसा निर्णायक प्रमाण हो सकता है । वे हमारे

सशयो को काट देते हैं, उनके जीवन-सत्य को प्रकट करते हैं और उनका सङ्ग नही किया जा सकता। उनका प्रभाव हमें ईश्वर के अस्तित्व को मानने के लिए विवश कर देता है, क्योंकि वे दूसरों की बातें नही कहते बल्कि अपने ही अनुभव का अधिकारपूर्वक वर्णन करते हैं।^१

ये अन्तर्जानी व्यक्ति, जिनके कांपते हुए होंठों से समाधि और अन्तर्ज्ञान की समस्या में प्राप्त किये गए अनुभव के भाव-विह्वल शब्द निकलते हैं, हमें उस भावी नियति का कुछ पूर्वाभास कराने हैं जिसकी धीरे-समस्त मानवों को जाना है। वे अपरम्पार सत्ता के आगमन के उद्घोषक और भावी मानव के प्रथम फल होते हैं। वे स्वयं और उनके द्वारा हमारे मन में पैदा की जाने वाली विशेष स्थितियाँ भविष्य में मानव-समाज द्वारा आध्यात्मिक क्षेत्र में पाई जाने वाली सफलताओं की एक झंझी हैं। ये लोग नये उद्बुद्ध व्यक्ति हैं, एक नयी मानवीय प्राणि-जाति है, जीव-विज्ञान के शब्दों में वे एक नयी 'स्पोर्ट' (प्राणि-जाति) हैं, जिनमें एक नये किस्म के मानव का उदय हो रहा है। हम सभी का एक नया जन्म होगा, हमें अपने भीतर विद्यमान ईश्वरीय सन्तानत्व को अभिव्यक्त करना होगा,^२ अपने अन्तर्बर्ती ईश्वरीय स्वरूप को पूर्णता तक पहुँचाना होगा,^३ भले ही आज विकास और ज्ञान की एक दीर्घ प्रक्रिया ने हमें अपने उस लक्ष्य से अलग कर रखा है। बुद्ध और ईसा में जीवन की एक नयी झंझी, अन्तरंग और बहिरंग

१. प्लेटो की 'रिपब्लिक' पुस्तक में (३२२ एफ) एक आश्चर्यजनक वाक्य है जिसमें प्लेटो ने सुक्रास के इस कथन को स्वीकार करता है कि ईश्वर तत्त्व-अच्छा है। वह कहता है कि सुक्रास के यह बात कहने के साथ ही उसे उसके कथन का सत्यता अनुभव हो गयी है। 'मे स्वयं यही सोचता हूँ और अब आप भी वही कहते हैं।' जॉन १. ४३-४४ में भी हमें व्यक्तिगत प्रभाव का ऐसा ही एक उदाहरण मिलता है। क्रिस्ति ने जब अपने भाई नैथेनियस को बताया कि एक नया उपदेश आया है जो इन्द्राक्ष का प्रतिष्ठात मनीहा सिद्ध हो सकता है, तो उसे विश्वास नहीं हुआ। किन्तु जब वह ईसा से मिला और उसके वचन सुने तो उसके सन्देह मिट गए और उसे उसके ईश्वरीय मिशन और उसकी प्रामाणिकता का विश्वास हो गया। जब एक पेयन दार्शनिक से, जिसे एक अनपढ़ देहाती ने ईसाई धर्म में दीक्षित कर दिया था, पूछा गया कि ऐसा कैसे हुआ तो उसने कहा कि उस बूढ़े देहाती ने बुद्ध ऐसी पवित्रता थी कि वह उसके सामने टिक नहीं सका, बल्कि वह उसकी सब शुक्तियों का उत्तर दे सका था। महान् पैगम्बरों की साधारण मानव पर ऐसी प्रतिक्रिया होती है।

२. रोमन् VIII १०।

३. एफेसिन्स III १६।

की प्रकृतियों की एक नयी एकता साकार हुई है।

यदि हम यह याद रखें कि उनकी विकास की प्रक्रिया में कैसे-कैसे आश्चर्य और चमत्कार घटित हुए हैं तो हमारा यह आशा करना ग्युकिनयुक्त नहीं होगा कि हम भी इस महान् स्थिति को एक दिन प्राप्त कर सकेंगे। हाँविन के एप को, अपना बन्ध-जीवन व्यतीत करने हुए सभी यह कल्पना करना भी सम्भव प्रतीत नहीं हुआ होगा कि किसी दिन वह विकास की प्रक्रिया में ऐसा प्राणी बन जाएगा जो एक नयी तर्क और बुद्धि की शक्ति का उपयोग कर सकेगा, पृथ्वी और उसकी मानसिक एवं भौतिक परिस्थितियों पर शासन कर सकेगा, प्राकृतिक शक्तियों का उपयोग कर सकेगा, समुद्र और आकाश को लाँच सकेगा और मनुके बड़कर अपने घरेलू, राष्ट्रीय एवं अन्तराष्ट्रीय क्षेत्रों में व्यवहार के नैतिक नियमों से अपने जीवन को नियन्त्रित कर सकेगा। उसी प्रकार आज के मानव के लिए भी यह कल्पना करना उतना ही कठिन है कि वह किसी दिन दिव्य स्थिति प्राप्त कर सकेगा, ऐसा ज्ञान प्राप्त कर सकेगा जो सर्वथा अभ्रान्त होगा, दुःख-ताप से ऊपर उठ सकेगा, दुर्बलताहीन शक्ति उपलब्ध कर सकेगा और निष्कलुष और असीम पवित्रता और बाहुल्य की स्थिति प्राप्त कर सकेगा। मानव-समाज का ऐसा कायाकल्प ही मनुष्य का, स्वर्ग का, ईश्वर के राज्य का स्वप्न है। मृदनात्मक प्रक्रिया और मानव के सम्बन्ध में हम यह कह सकते हैं कि वे क्या होंगे, इसका अभी से कुछ पता नहीं है।' हमारी तर्क-बुद्धि हमें बताती है कि जो कुछ सम्भव है वह सिर्फ साधे ज्ञान, चिन्तामिश्रित आनन्द, सोपाधिक और समीप शक्ति तथा सीमित अच्छाई ही है, किन्तु अन्तर्दृष्टि के क्षण ईश्वर के राज्य की एक भाँकी देकर हमें प्रेरणा देते हैं और यह आशा प्रदान करते हैं कि जिस प्रकार एन्योपोपस एप (नर-वानर) मानव बन गया, उसी प्रकार मानव-प्राणी देवता भी बन सकता है। हमने पचाम सताद्वियों में, जो युगों की प्रक्रिया में एक घण्टे में बड़ी बालावधि नहीं है, जो प्रगति की है, उस पर यदि हम दृष्टिपान करें तो हमारे लिए अधीर होने का कोई कारण नहीं है। बाल की घड़ी में घण्टे की ये मुद्दियाँ हमें तब तक घुमाते रहनी पड़ेंगी, जब तक कि सब तरफ में विजय की आह्लादक ध्वनि नहीं सुन पड़ेगी। सन्त पॉल के रोमनों को दिये मन्देश के आठवें अध्याय में दिये गए इस वाक्य जैसे प्रेरणाप्रद वाक्य हमें अवश्य उत्साह और साहस प्रदान करेंगे : 'मेरा खयाल है कि इस वर्तमान बाल के वृष्ट उस महान् अव्ययता के साथ तुलनीय नहीं हैं जो हममें प्रकट होगी। मृष्टि उत्कृष्ट

होकर ईश्वर के पुत्री को ज्ञान की प्राप्ति का इन्तजार कर रही है।'

जब तक यह जानोपलब्धि नहीं होती तब तक कोई भी व्यक्ति अपने जीवन को पूरी तरह सुव्यवस्थित नहीं कर सकेगा, क्योंकि सुव्यवस्था केवल आभ्यन्तर ही नहीं, बाह्य भी है। हम अपनी निज की प्रक्रियाओं और शक्तियों को अपने इर्द-गिर्द की सर्वोत्तम परिस्थितियों और परिवेश के साथ सुव्यवस्थित करना है। इस पारस्परिक क्रिया से युक्त सक्रिय ऐनय की पूर्ण उपलब्धि ही 'अनुराग जीवन' है और यह तभी सम्भव है जबकि विश्व पूर्णता की अवस्था को प्राप्त कर ले और मानव और अधिक विकसित होकर सत्ता की उच्चतर स्थिति प्राप्त कर ले। अपने सनातीय प्राणियों के प्रति घृणा और उपेक्षा के भाव से दण्ड के साथ असंग लड़े रहना किसी के लिए सम्भव नहीं है। हम सत्ता की तराजू में अधिक भारी स्थिति तभी पा सकेंगे जबकि शेष सबको भी अपने भीतर समा ले। यद्यपि व्यक्ति को अपने बगोचे को स्वयं सेवारना है, अपने 'स्व' को अलग वनाना है तो भी यह 'स्व' शेष ससार से किसी भी तरह पृथक् नहीं है, यह बगोचा बाड़ लगाकर शेष ब्रह्माण्ड से अलग नहीं किया गया है। विश्व ही वह उद्यान है, और हम तब तक स्वतः पूर्ण नहीं हो सकते जब तक कि स्वयं विश्व ही आत्मपूर्ण न बन जाए।

६. आत्मिक :

अन्तर्जातीयक अन्तर्दृष्टि, चाहे वह किसी भी क्षेत्र में हो, एक समग्र दृष्टि है, जिसमें कि मानव अपने सम्पूर्ण रूप में सत्य को जानने के लिए भागे बढ़ता है। इस अविभक्त ऐक्यपूर्ण जीवन की प्राप्ति, जिससे कि बुद्धि और भावना, कल्पना और अभिव्यक्ति का उदय होता है, आध्यात्मिक जीवन का सार-तत्त्व है। सामान्यतः हम सम्पूर्ण मानव, यथार्थ व्यक्ति नहीं हैं। हमारी अनुक्रियाएं आकारिक और हमारे कार्य अनुकरणात्मक होते हैं। हम आत्माएँ नहीं हैं, बल्कि स्वयं-चालित मानवीय यन्त्र हैं। इसीलिए हमारे जीवनो में सौन्दर्य, गहराई और शक्ति नहीं होती। मनुष्य के लिए अपने-आपको एक पूर्ण और सन्तुलित प्रकृति में बदलने के लिए यह आवश्यक है कि वह अपनी नैसर्गिक वृत्ति और बुद्धि को, भावना और इच्छा को, जो विकासमान व्यक्तित्व से किसी भी तरह भिन्न नहीं हैं, परस्पर संगठित कर एक असंख्य रूप प्रदान करे। इस प्रक्रिया का अर्थ केवल मनुष्य के विश्वास और मता को बदलना ही नहीं है। हमें चतुराई की नहीं, विवेक की

आवश्यकता है, बौद्धिक दक्षता की नहीं, आत्मा की पवित्रता की आवश्यकता है, यथार्थ सत्ता की प्रकृति में घनिष्ठ परिचय प्राप्त करने और उसके निकट सम्पर्क में रहने की आवश्यकता है। इन्द्रियों को हम कितना भी प्रशिक्षित कर लें और दक्ष बना लें, फिर भी इन्द्रियाँ विचार को प्रत्यक्ष नहीं अनुभव कर सकती, इसी प्रकार हम अपनी बुद्धि को कितना भी दक्ष और प्रशिक्षित कर लें, उसमें हम अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभव प्राप्त नहीं कर सकते। हमें चेतना का एक नया स्तर प्राप्त करना चाहिए जिसमें उच्चतम सत्य उसी तरह प्रकट हो जिस प्रकार विचार में संकल्पनाएँ और ऐन्द्रियिक ज्ञान में रंगों की अभिव्यक्ति होती है। आत्मिक जीवन तत्त्वतः मृजनात्मक जीवन है। जिस प्रकार एक फूल किमी निश्चित मूल (फार्मूले) के आदेशानुसार विकसित नहीं हो सकता, उसी प्रकार बुद्धि की कसरत भी सृजन नहीं कर सकती। मृजन 'स्व' के विकास, चेतना के विस्तार का परिणाम है। इसके लिए हमें धर्म की आवश्यकता है, एक ऊँचा उठाने वाली शक्ति के रूप में, कि ईश्वर-विश्वाम की स्वीकृति या ईश्वर के प्रमाण के रूप में। न धर्म विज्ञान है और न गिरजाघर एक इत्मी संस्था। धर्म का अर्थ है सान्त और ससीम में निरत्य की अनुभूति।

मनोविज्ञान-विश्लेषण हमें बताता है कि मानव-मन परस्पर-विरोधी शक्तियों का, जिन्हें किसी एक शक्ति के अधीन लाने की आवश्यकता है, अन्वाड़ा है। आधुनिक नैसर्गिक वृत्तियों का नियन्त्रण, इसके अनुसार, तीन प्रकार में होता है : (१) आत्मरक्षात्मक प्रतिक्रिया : चेतन मन एक ऐसी अभिवृत्ति ग्रहण करता है, जो अवचेतन सहज वृत्ति के ठीक विपरीत होती है। (२) स्थानापन्नत्व : सहज वृत्ति का दमन करने के बजाय मन उसे दूसरी प्रणालियों में मोड़ देता है, जैसा कि उस समय होता है जबकि सहज-यौन-वृत्ति कला की साधना के मार्ग में माने-घाएकी अभिव्यक्त करती है। (३) उदात्तीकरण : इसमें सहज-वृत्ति का न तो दमन किया जाता है, न उसे किसी दूसरे मार्ग की ओर मोड़ा जाता है, बल्कि वह एक उदात्त उच्चतर वृत्ति के रूप में बदल जाती है। यौन-प्रेम आध्यात्मिक भक्ति में परिवर्तित हो जाना है। दाँति ने जिसे आध्यात्मिक वासना कहा है, वह इसका एक उदाहरण है। इन सब स्थितियों में मन जो ऐव्य प्राप्त करता है वह केवल ऊपर की मजह की एकता होती है। दमन की हुई सहज-वृत्तियाँ पृष्ठभूमि में सजीव रूप में पड़ी रहती हैं और अपनी अभिव्यक्ति के लिए उपयुक्त अवसर की खोज में रहती हैं। बृद्ध स्त्रियों में, जिन्होंने आत्मन्यास का सम्मानपूर्ण जीवन

व्यतीत किया है, सहसा अनियन्त्रित विकार और वासना का उद्दीपन दिखाई देने लगता है। उनकी प्रकृति के अग्रयुक्त तत्त्व उनके अवचेतन की कोठरी में बन्द पड़े रहने हैं और आत्म-सन्तुष्टि के लिए चीखते-बिल्लाते रहते हैं। प्रेम और मैत्री के लिए अपनी उत्कृष्टता और उत्कण्ठा में, वे अपना प्रेम पालतू विलियों और कुत्तों पर उँडेलते हैं। प्रेम के इन स्थानापन्न पार्श्वों से भी जब उन्हें सन्तोष नहीं होता तो वे पागल और विक्षिप्त हो जाते हैं। इन उपायों से मन वह सन्तुलन की शक्ति प्राप्त नहीं कर सकता जो एक पूर्णतः शान्त और अविचल आत्मा में होनी चाहिए। योग की विधि हमारी समूची प्रकृति को ही बदलने का प्रयत्न करती है, जो व्यवितगत इच्छा के चेतन नियन्त्रण मात्र से सम्भव नहीं है।

योग की हिन्दू प्रणाली में यम, नियम, आसन आदि की ऐसी अनुशासन-प्रणाली का विधान है, जिससे हमारी प्रकृति के सब भाग, शरीर, इन्द्रियाँ और मन नियन्त्रित और परस्पर संघटित हो जाते हैं और उसमें आत्मा, जिसके ये सब विभिन्न विकास हैं, भुक्त होकर सृजनात्मक प्रवृत्ति में रत हो जाती है। योग मनुष्य के भौतिक स्व और उसके परिवेश के ऐश्वर्य में बाधा उपस्थित करता है। भ्रम और प्रज्ञान तार्किक मन और तर्क के ससार के ऐश्वर्य में बाधा डालता है। पाप और बुराई मानवीय इच्छा और ब्रह्माण्ड की इच्छा के ऐश्वर्य में रुकावट पैदा करते हैं। जब आत्मा की विभिन्न शक्तियाँ अलग-अलग कार्य करने का प्रयत्न करती हैं तो आत्मा और ब्रह्माण्ड में अर्न्तव्य और विभेद हो जाता है। हम ससार की वस्तुओं को अपने आवेशों और स्वार्थों के माध्यम से देखने लगते हैं जो प्रकाश की किरणों की दिशा को मोड़ देता है। जब हम अपने-आपको उनके बन्धन से मुक्त कर लेते हैं तभी हमारी आँखों से परदा हटता है और हम वस्तुओं को उनके यथार्थ रूप में देखते हैं। योग के रूप में धर्म हमें अपनी विभिन्न शक्तियों पर विजय पाने की शक्ति देता है। जब हमसे यह कहा जाता है कि हम अपनी वृत्तियों का निरोध कर अपनी ऊमरी चेतना से अन्तर की गहराई में डूबकी लगाएँ तो उसका अभिप्राय विराट्, शक्तिशाली और ज्योतिर्मय आत्मा को अपनी प्रकृति की अभिव्यक्त करने के लिए अवसर देना ही होता है। ध्यान ही वह विधि है जिसके द्वारा हमारे निश्चयात्मक ज्ञान हमारी अस्थि-मज्जा में विद्यते हैं, हमारा श्वास-प्रश्वास बनते हैं और अनावश्यक चेतन हस्तक्षेप के बिना बढ़ते हैं।

१०. सहज-वृत्ति और अन्तर्ज्ञान :

आध्यात्मिक जीवन और सहजवृत्तिक या अचेतन जीवन एक नहीं हैं। यह ठीक है कि धार्मिक उपदेष्टा हमें यह बताते हैं कि हम स्वर्ग या ईश्वर के राज्य में तब तक प्रवेश नहीं कर सकते जब तक कि हम छोटे अवोध भिन्नुओं के समान न हो जाएं। जो लोग अन्तर्ज्ञान का उल्लेख करते हैं वे उसके कुछ ऐसे गुणों की ओर मकेत करते हैं जो सहज-वृत्ति में भी होते हैं, जैसे कि अपरोक्षता, स्वतःस्फूर्तता और जीवन के साथ निकट सम्पर्क। सहज-वृत्ति वीर्य और ओज का स्रोत है और यही यह यन्त्र है जो ध्येय को समस्त मानव-जाति में बाँधता है। समार के साथ ऐक्य की अनुभूति मनुष्य की चेतना में उस सहजवृत्तिक ऐक्य की प्रतिच्छाया है, जो हमारे चेतन जीवन का आधार है। विकास के निचले स्तरों में हम सहज-वृत्ति के द्वारा ज्ञान प्राप्त करने हैं। आदिम मानव में प्रकृति की गतिविधि का ज्ञान असाधारण और आश्चर्यजनक था, जैसा कि आज हमें प्राप्त नहीं है। जो ज्ञान हम बड़े-बड़े तर्क और बुद्धि लगाकर प्राप्त करते हैं, जानवरों को वह सहज-वृत्ति से ही प्राप्त हो जाता है। जब हम प्रकृति की गोद में होते हैं तो हमारे जीवन यथेष्ट सीधे-सादे और सुनिश्चित होते हैं। किन्तु अचेतन के रूप में सहज-वृत्ति का क्षेत्र सीमित है। सहज-वृत्ति में निर्देशित प्राणी बिना हिचकिचाए ठीक-ठीक कार्य करते हैं, किन्तु परिचित परिस्थितियों में वे असहाय हो जाते हैं। कारण, वे यह जाने बिना कार्य करते हैं कि वे ऐसा क्यों कर रहे हैं। वे अपने आन को अभिव्यक्त नहीं कर सकते। इसके अतिरिक्त जीवन का अचेतन ऐक्य, जिसके कारण सहज-वृत्तिक ज्ञान सम्भव होता है, बुद्धि के विकसित होने से समाप्त हो जाता है, जो हमें अपने-आपको जानने और प्रकृति की शक्तियों को नियन्त्रित करने में सहायता देती है। आदिम ऐक्य के भग होने पर मनुष्य अनिश्चय और असमञ्जस की दशा में पड़ जाता है। हमें ऐसा प्रतीत होता है कि हमारा सम्पर्क प्रकृति से कट गया है और हम मन्देहपूर्ण, वृत्रिम और आत्मकेन्द्रित जीवन व्यतीत कर रहे हैं। यदि बुद्धि को जीवन के निकट लाना है तो उसके साथ सहजवृत्तिक ज्ञान का सम्मिश्रण अवश्य होना चाहिए। यह मिश्रण हम अन्तर्ज्ञान में पाते हैं। इसमें सहजवृत्तिक ज्ञान की अपरोक्षता और ऐक्य तो होता ही है, बौद्धिक ज्ञान की चेतना भी रहती है। वह गडबडायी हुई या विभ्रमपूर्ण अताकिक्ता और उत्तरदायित्वहीन रहस्यवाद नहीं होता।

‘ब्रह्मज्ञानी और पंम्वर लोग जिस बाल-मुनम निर्मल दृष्टि का उल्लेख

मरने है, उससे उनका अभिप्राय अन्तर्ज्ञान के वाद प्राप्त निर्मल दृष्टि से होता है, न कि उसने पूर्व की निर्मल दृष्टि से। बच्चे में उत्पन्न होने वाला स्वतःस्फूर्त ज्ञान अन्तर्दृष्टि का स्थान नहीं ले सकता। जो भावना हमारे जीवन का अचेतन प्रारम्भ है वही हमारे जीवन का चेतन अन्त होनी चाहिए। बच्चों में एक निर्दोषता, गाम्भीर्य, अखण्डता और ईमानदारी होती है जो अपने जीवन के साथ उनके ऐश्वर्य से उत्पन्न होती है। उनका जीवन शान्तिपूर्ण होता है; वे झूठ नहीं बोलते, कोई बुरा काम या अन्याय नहीं करते। वे अपने स्वतःस्फूर्त ज्ञान के अनुसार चलते हैं। उनका व्यवहार उनके अस्तित्व की पूर्ण अभिव्यक्ति होता है। हमारी बौद्धिक चेतना ने हमें अपनी सत्ता की पूर्णता से बाहर निर्वासित कर दिया है। उस पूर्णता और अखण्डता को फिर से पाना, उस उच्च जीवन को अधिगत करना, जहाँ ज्ञान और अस्तित्व अलग-अलग नहीं हैं, वास्तव में मानव के विकास का सार तत्त्व है। इस खोयी हुई एकता को फिर से पाना ही मानव का नया जन्म है। यही आध्यात्मिक जीवन और ईश्वर के राज्य का रहस्य है।

मादक द्रव्यों, सजाहर औषधों और अन्य सहायक वस्तुओं से पैदा की गई असामान्य मानसिक अवस्था उन लोगों की आध्यात्मिक अभिवृद्धि से भिन्न होती है जिन्होंने जीवन की अखण्डता और पूर्णता प्राप्त कर ली है। ये असामान्य मानसिक अवस्थाएँ सर्वथा निरर्थक नहीं हैं, क्योंकि वे इस बात का संकेत अवश्य करती हैं कि मनुष्य के भीतर विश्व के साथ एकत्व की एक प्रसुप्त भावना अवश्य है। विश्व के साथ एकता की यह भावना हमारे जीवन के महान् क्षणों तक ही सीमित नहीं है। उपनिषदों में कहा गया है कि मनुष्य के जीवन का ग्रह-नक्षत्रों और भौतिक वस्तुओं एवं वनस्पतियों और प्राणियों के साथ सम्बन्ध है। विश्व के साथ अभिन्नता की यह सामान्य भावना हम पर प्रबल रूप से उस समय प्रकट होती है, जबकि हम गहरी निद्रा की अवस्था में होते हैं। विश्व के साथ हमारी एकता हमेशा हमारे साथ बनी रहती है, चाहे वह हमारी सामान्यतम स्थिति में हो और चाहे उच्चतम प्रवृत्ति में। यह अवश्य ठीक है कि हमारे सामान्य जीवन में जो विभाजन और संधर्ष हैं उनमें ख़ाई रहने के कारण वह प्रकट नहीं होती। हम हजारों तरह में अनन्त की गोद में डूब सकते या मूर्च्छित हो सकते हैं। इस प्रकार सहज-वृत्तिक जीवन या अचेतना में डूब जाना मनुष्य की सम्पूर्ण आत्मा को ऊँचा उठाने और ईश्वर-आत्मा के साथ उसके पुनरेकीकरण से सर्वथा भिन्न है। आध्यात्मिक जीवन अखण्डता या उदासीनता नहीं है, बल्कि वह आलोक, मुक्ति, शान्ति और

शक्ति है। आध्यात्मिक चेतना मानसिक आदि से उत्पन्न उन्माद की अवस्था या मादक द्रव्यों से उत्पन्न नशे से भिन्न चीज है, क्योंकि आत्मद्रष्टा का जीवन एक नयी गहराई और सगति तथा चरित्र की असाधारण वृद्धि प्राप्त करता है। आत्म-दर्शन से व्यक्तित्व अधिक समृद्ध होता है। उसमें सजीवता बढ़ती है, घटती नहीं।

मनोविज्ञान-विश्लेषकों का मत है कि कला, धर्म और दर्शन की आधार-भूत अन्तर्दृष्टियाँ चेतन मन के कारण प्राप्त नहीं होतीं, बल्कि उनकी जड़ अचेतन में होती हैं, जो अधिक गहरा और अधिक जीवन्त मन है और चेतन मन जिसकी एक विधिष्ट अवस्था है। चेतन और अचेतन के बीच सम्बन्ध की तुलना समुद्र की सतह पर रहने वाली लहरों और उसके नीचे की गहराई के बीच सम्बन्ध से की जा सकती है। जो महान् अन्तर्ज्ञान हमें अपनी विस्मयकारिता और प्रथंबता से चकित कर देते हैं, वे अचेतन से पैदा नहीं होते, बल्कि हमारे भीतर विद्यमान परम आत्मा से, हमारे सम्पूर्ण 'स्व' से, जिसमें चेतन और अचेतन दोनों सम्मिलित हैं, पैदा होते हैं। ये अन्तर्ज्ञान केवल चेतना में पैदा नहीं होते, बल्कि परम आत्मा से उत्पन्न होते हैं, इसलिए वे अधिक मजबूत आधार पर प्रतिष्ठित होते हैं, क्योंकि ज्ञान की दृष्टि से परम आत्मा चेतन आत्मा से अधिक उत्कृष्ट स्थिति में होती है। अचेतन वह अवस्था नहीं है जिसमें हमारी प्रकृति में उद्दीप्त किन्तु हमारी सामान्य चेतना में टुकरायी गई कामनाएँ उस अवसर की प्रतीक्षा में पड़ी रहनी हैं जबकि वे शक्तिशाली होकर सामान्य चेतना के प्रतिबन्ध को उसलट सकें। वह बहिष्कृत कामनाओं का आश्रय-स्थल नहीं है, बल्कि वह हर प्राणी का अद्वितीय व्यक्तिगत स्वभाव है, जो प्रकृत्या अविश्लेष्य है। जो कुछ हम करते या सोचते हैं, वह जो कुछ हम हैं, उसका परिणाम है, न कि उसका जो कुछ हम अपने-आपको समझते हैं।

मनोवैज्ञानिक विश्लेषण उस तरीके पर रोशनी डालता है जिसमें कि हमारे आन्तरिक दबाव हमारी चेतन अभिवृत्ति को प्रभावित करते हैं। समार की बहुत सी घटनाएँ, जिनकी ओर हमारी जागृत चेतना ध्यान नहीं देती, हमारे मन पर अपने चिह्न छोड़ जाती हैं और हमारे व्यवहार को प्रभावित करती हैं। यदि अन्तर्ज्ञानात्मक बोध पूर्ण अनुभवित मन द्वारा पूर्ण वस्तु का ज्ञान है तो हमारे सम्पूर्ण मन को अनावृत्त करना और उसे मज्जित अवस्था में रखना आवश्यक है। अचेतन मन पर पड़ने वाली छापें नियन्त्रित होनी चाहिए। हम सबके अन्तर में जो एक दबा हुआ जीवन छिपा रहता है, वह खींचकर प्रकाश में लाया जाना

चाहिए और हमारे चेतन जीवन का भ्रम बनाया जाना चाहिए।

व्यवहारवादी मनोविज्ञान में भी अवैदिक मन की सम्भाव्यताओं को शक्तियों पर बल दिया गया है। उसका कहना है कि जब मनुष्य सोचता है तब प्रच्छन्न रूप से उसका सारा शरीर-यन्त्र-कार्य करता है। समस्त चिन्तन समग्र मानव का चिन्तन होता है जिसमें मानव समग्र रूप से चिन्तन के विषय पर प्रसन्न रहता है। शरीर और मन परस्पर मिल जाते हैं और हमारी समूची प्रकृति उद्बुद्ध होकर सघन बन जाती है और उसका जीवन चिन्तनीय विषय को अपने आश्लेष में आबद्ध कर लेता है। मनुष्य को आत्मा के इस समग्र एकीभाव में, कठोर चिन्तन के इस स्नायविक स्वरूप में कुछ-कुछ वैसा ही सैंगिक वासनामय नशा होना है जिसकी परम्परा कुछ निम्न श्रेणी के सम्प्रदायों में पाई जाती है। इस एकीभाव में हमसे बेहू या इन्द्रियों को विलुप्त कर देने के लिए नहीं कहा जाता, बल्कि उनकी स्वतन्त्रता का परित्याग कर देने और अविकल आत्मपूर्णता की स्थिति प्राप्त करने के लिए कहा जाता है जिसमें शरीर बाधा नहीं रहता और हमारे 'स्व' (समग्र आत्मा) का ही एक भग बन जाता है।

मनोविज्ञान-विश्लेषकों का कहना है कि धर्म के सत्य अचेतन में बसे हुए भयों और आकांक्षाओं की अभिव्यक्ति है। उनका यह कथन उस हद तक तो सही है जिस हद तक उनका अभिप्राय यह है कि धार्मिक सत्य विज्ञान में पाए जाने वाले चेतन तर्कों से नहीं पाए जाते। किन्तु उनकी यह मान्यता सही नहीं है कि वैज्ञानिक तर्कों के विषय ही यथार्थ हैं और बाकी सब कल्पना-मात्र हैं। जब मनो-विज्ञान-विश्लेषक यह कहता है कि धार्मिक व्यक्ति आत्म-प्रवचना करता है, तब वह स्वयं अपनी मनोविज्ञान की सीमा लाँचकर दर्शन के क्षेत्र में कदम रखता है। धार्मिक प्रत्यय अवश्य ही उन मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं के कारण बनते हैं जो आत्म-चेतन तर्कों में विद्यमान होती हैं। किन्तु जैसा कि हमने देखा है, विज्ञान भी तब तक अपना कार्य नहीं कर सकता, जब तक कि वह अपनी सीमा के पार से कुछ स्वतःसिद्ध स्वोक्त सिद्धान्तों को ग्रहण न कर ले। कल्पनाहीन, सौन्दर्य-बोध से रहित और प्रकृतिवादी दृष्टि को वस्तु जिस प्रकार की प्रतीत होती है उसीको यथार्थ बताने की आवश्यकता नहीं है। मनोविज्ञान-विश्लेषण यह बात स्पष्ट रूप से सिद्ध करता है कि सजीव अनुभव ताकिक ऊहापोह से अधिक व्यापक होता है। जीवन की जड़ आत्मा की अचेतन गहराइयों में होती हैं। मनोविज्ञान-विश्लेषक व्यक्ति की सत्ता के अधिक गहरे केन्द्र के लिए जिस 'लिविडो' (वासना)

शब्द का प्रयोग करते हैं वह दुर्माश्रयपूर्ण है। धार्मिक विश्वास मनुष्य की सम्पूर्ण प्रकृति में उत्पन्न होता है। यह कोई ऐसी रहस्यपूर्ण वस्तु नहीं है जो सिर्फ बच्चों, स्नायविक विकृति वालों या असम्य लोको तक ही सीमित हो।

यद्यपि हमने समार और मानव-स्वभाव के सम्बन्ध में अपना ज्ञान असाधारण रूप में बढ़ा लिया है, तो भी यह मान्यता उचित नहीं है कि हमारे पूर्वज शताब्दियों पहले मानवीय आत्मा के सम्बन्ध में जो कुछ जानते थे आज उनके सम्बन्ध में हमारा ज्ञान उससे अधिक है। आत्मा के क्षेत्र में हमारा अज्ञान आज उस समय में किसी भी तरह कम नहीं है। सर्वतापूर्वक निश्चित होकर बैठने वाले लोग ही ससार के महान् वाङ्मय, साहित्य, दर्शन और धर्मों में, जो हमारे जीवन के लिए अत्यधिक महत्त्वपूर्ण वस्तुओं से भरपूर हैं, निहित मन्त्र ज्ञान में अपनी आँखें मूढ़े रखते हैं। ये सत्य ज्ञान के भण्डार शायद मानवीय आत्मा की अन्य उपलब्धियों में, जिनमें स्वयं मनोविज्ञान-विश्लेषण भी शामिल है, अधिक महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि वे हमें आत्मा के विशाल क्षेत्र के बारे में बताते हैं और हमारी सना की अधिक गहरी पूर्णता और ऐक्य पर बल देते हैं, जो वस्तुओं के महत्त्व को ठीक-ठीक जानने के लिए एकमात्र अनिवार्य आवश्यकता है।

शरीर के अंगों की भाँति आत्मा की शक्तियाँ भी प्रयुक्त न किये जाने अथवा गलत प्रयुक्त किये जाने में नष्ट हो जाती या मारी जाती हैं। मनुष्य के भीतर विद्यमान आध्यात्मिकता के विकास के लिए सभी धर्मों में जिस अभ्यास का विधान किया गया है, वह है ईश्वर की पूजा और प्रेम एवं सवेदना का विकास। उपासना और ध्यान, प्रार्थना और भक्ति ऐसे कार्य हैं जो प्रत्येक शरीर या मन के नहीं बल्कि सम्पूर्ण आत्मा के हैं। हम शरीर या मन से नहीं बल्कि आत्मा में और सत्य में अवस्थित होकर पूजा करते हैं। हमारा मन प्रार्थना को समझता है, हमारा शरीर उसमें भाग लेता है परन्तु पूजा इन दोनों में भी बड़ी चीज है। यह मनुष्य की आत्मा का विश्व की आत्मा के साथ सयोग है, दिव्य प्रकाश के साथ अपरोक्ष और अनिवर्चनीय सम्बन्ध है, प्रमाना और प्रमेय के सम्बन्ध में भी अधिक अभ्यन्तर और पूर्ण सम्बन्ध है, जिसे मन या शरीर की नियाएँ अत्यन्त दुर्बल रूप में ही अभिव्यक्त कर सकती हैं।

परम हमें ऐसे अनुष्ठान और ऐसी रूढ़ियाँ प्रदान करता है जो हमारी भावनाओं को आकृष्ट और प्रभावित करती हैं। किन्तु अनेक धर्म हो जाने पर उनमें ये अनुष्ठान और आचार-विधियाँ मृत और तर्कहीन हो जाती हैं। मुकरात

ने भी मरते समय कहा था : 'मैं एस्कुलाव के एक मृगों का कर्जदार हूँ।' एक बुद्धियुक्त तार्किक विद्वान् का उन मानव-विरोधी प्रथाओं और आचारों से कोई सरोकार नहीं, जो एक मनुष्य को दूसरे मनुष्य से अलग करते हैं और जीवन के सौहार्दपूर्ण व्यवहार, सुकोमल प्रेम और निर्द्वन्द्व आनन्द की मर्यादा को क्षति पहुँचाकर कठोर और निर्मम की मर्यादा को ऊँचा उठाते हैं। जो धार्मिक संहिताएँ दुर्बल पुण्यो और बाल्पनिक पापों का आविष्कार करती हैं, वे जीवन की स्वस्थ गति को बिधुब्ध और विचलित कर देती हैं और एक सच्चे धर्म का अभाव और निषेध की इस भावना के साथ कोई साम्य नहीं है।

विज्ञान या आलोचनात्मक बुद्धि का ऐसे धर्म के साथ कोई विरोध या विद्वेष नहीं है, जो आत्मा के एक ऐसे अदृश्य धार्मिक सम्प्रदाय की घोषणा करता है जो सद्भावना रखने वाले नर-नारियों की एक विरादरी होगा, जिन्हें पाखण्ड और डोंग के सिवाय किसी वस्तु से घृणा नहीं होगी और जो हृदयहीनता के सिवाय और किसी काम को अनैतिक नहीं मानेंगे। किन्तु आज जिस धर्म का पालन किया जाता है, उसे इस महाव लक्ष्य तक पहुँचने के लिए बहुत लम्बा सफ़र तय करना होगा। हमने देखा है कि मनुष्य और प्रकृति में प्रेम और सौहार्द का अभाव भय का कारण है और वह भय ही धर्म को जन्म देता है। आदिम धर्म में इस भय की शान्ति के लिए अन्य लोकान्तरों, भूत-प्रेतों और धार्मिक प्रतीकों एवं जादू-मन्त्र आदि की कल्पना कर ली गई है। विज्ञान और धर्म एक-दूसरे के विरोधी और प्रतिमुख बन गए हैं, क्योंकि विज्ञान के विषय ऐसे तथ्य हैं जिनकी खोज की जा सकती है और धर्म के विषय कुछ ऐसी प्राक्कल्पनाएँ हैं जिनकी पुष्टि नहीं की जा सकती। प्रारम्भ में धर्म का आविष्कार मनुष्य के सामान्य और स्वस्थ जीवन की सहायता के लिए किया गया था, किन्तु वही बाद में बोझ बन जाता है, तर्कपूर्ण विचारों में अवरोध पैदा करता है, जीवन को पतन की ओर ले जाता है और दुःख को स्थायी बना देता है। आज भी लोकप्रिय प्रचलित धर्म में ओमा स्त्री-पुरुष है, मन्त्र-तन्त्र से रोगों की निवृत्ति है, जादू-टोने है, भूत-प्रेत है और पुजारियों के मिथ्या पाखण्ड है। आज भी भारी सत्या में लोग धर्म के नाम पर अन्धविश्वासों से चिपटे हुए हैं और उन पण्डे-पुजारियों में विश्वास रखते हैं, जो यह जानने का दावा करने हैं कि मृत्यु के बाद मनुष्य का क्या होता है, ईश्वर और उसके अनुयायियों का रूप-रंग कैसा है, आसमान में सितारे क्यों टेंगे हुए हैं और उन्हें वही क्यों लटकाए रखा गया है और मनुष्य के भाग्य एवं

नियति पर उनका क्या प्रभाव है ? यदि 'मानव की मूर्खता का इतिहास' के नाम से मानव-जाति का इतिहास लिखा जाए तो वह बड़ा दिलचस्प और जानकारी में भरा होगा, जिसमें यह स्पष्ट हो जाएगा कि किस प्रकार उस जमाने में, जबकि हमने अपने कामों का विवरण लिखना आरम्भ किया, हमारे धार्मिक परीक्षण और माहसिक कृत्यों का इतिहास, एक के बाद एक इस या उस धर्म के फल-स्वरूप लड़े गए धर्म-सम्बन्धी युद्धों का वर्णन-मान है। अपने-आपके प्रति, अपनी बुद्धि और अन्तःकरण के प्रति हमारी वफादारी का तकाजा है कि हम उन तर्क-बाव्यों को स्वीकार न करें, जो हमारे अन्तःकरण और हमारी विवेक-बुद्धि को मनुष्य नहीं कर सकते। हम कितने धार्मिक बन सकते हैं, यह उस बात पर इतना निर्भर नहीं है कि हम विश्वास करने के लिए कितने तैयार हैं, जितना इस बात पर निर्भर है कि हम सन्देह करने के लिए कितने तैयार हैं। हमें बौद्धिक प्राणी के रूप में अपनी प्रतिष्ठा का सम्मान करना चाहिए और इस प्रकार पाण्डु की शक्ति को कम करना चाहिए। दास होने की अपेक्षा स्वतन्त्र होना, अज्ञानी होने की अपेक्षा ज्ञानी होना बेहतर है। ईश्वर के सम्बन्ध में हमें जो गलत शिक्षाएं दी जाती हैं, या हमें जो गलत विश्वास करने हैं, उन्हें धर्मीकृत और तिरस्कृत करने में तर्क हमें सहायता देता है। वह हमारे इस गलत विश्वास को कि ईश्वर खुफिया अफसर है या स्वच्छाचारी निरकुश शासक है, या एक महान् अध्यापक है, खण्ड-खण्ड करने में सहायता देता है। इसलिए यह आवश्यक है कि हम धार्मिक विश्वासों की तर्क की बसोटी पर बसें।

११. धार्मिक अनुभव का तर्क :

धर्म के सम्बन्ध में मानवीय तर्क ईश्वर के अस्तित्व के सर्वोत्तम प्रमाण नहीं है, बल्कि इस विषय में सबसे कीमती बातें हमें उन ग्रन्थ साक्षात्कार करने वाले पैगम्बरों में प्राप्त होती हैं जो अपने गम्भीरतम विश्वासों को अपनी खोजों, आविष्कारों के रूप में हमारे सामने नहीं रखते, बल्कि अपनी आत्माओं में ईश्वर की आत्माभिव्यक्ति के रूप में रखते हैं।^१ ईश्वर-सम्बन्धी दार्शनिक तर्क

१. मिमिथाम पीटो में कहा है : 'मुझसे, मैं तुम्हें अपनी कठिनाई बताता हूँ। मैं समझता हूँ, और मेरा गुमान है कि तुम भी समझते हो, कि इन विषयों का ज्ञान हम जीवन में प्राप्त कर सकना बहुत कठिन है, लगभग असम्भव है। फिर भी मैं उन व्यक्ति को दयनीय समझता हूँ, जो इन विषयों पर बड़ी गंभीरता के साथ हर दृष्टि में नहीं परतना और तब तक उनकी परीक्षा जारी नहीं रखना, जब तक कि उनके परीक्षण के सब मान्य रूप न

और नैतिक प्रमाण का महत्त्व इसलिए है कि हमारे गम्भीरतम विश्वास ह अन्तिम यथार्थ सत्ता का विश्वसनीय ज्ञान प्रदान करते हैं; सम्भवतः ईश्वर सम्बन्ध में वही एकमात्र सम्भव ज्ञान है। ईश्वर के अस्तित्व की प्रामाणिकता किसी बाह्य अथवा आकस्मिक वस्तु पर निर्भर नहीं, बल्कि वह हमारे भीतर विद्यमान आत्मा द्वारा अनुभव की जाती है। दार्शनिक युक्ति अनुभव का विवर है। हमें तब तक कोई प्रत्यय नहीं हो सकते, जब तक कि उन वस्तुओं का हमें कुछ अनुभव न हो जिनके वे प्रत्यय हैं। ऐसी अवस्था में प्रत्ययों में उनकी विषय भूत वस्तुओं पर जाना अयुक्तियुक्त नहीं है। हमें पूर्ण यथार्थ सत्ता का नो प्रत्यय न होता, यदि हमारा उसके साथ अव्यवहित सज्ञानात्मक सम्बन्ध न होना यदि हमें अन्तर्ज्ञान के द्वारा उसकी चेतना न होती। सत्ता का प्रमाण अनुभव ही आधृत है। अन्तिम सत्ता-सम्बन्धी दार्शनिक तर्क को यदि अनुमान पर आधृत तर्क के रूप में माना जाए तो वह दोषपूर्ण होगा। पूर्णतम सत्ता का प्रत्यय और उसके अस्तित्व की अनुभव से पुष्टि अलग-अलग चीजे हैं। दार्शनिक तर्क जो अर्थ प्राप्ति व्यक्त करना चाहता है वह यह है कि ईश्वर का प्रत्यय किसी प्रमाण से उपलब्ध नहीं होता, वह स्वतः सिद्ध प्रत्यय है। इस विश्वास को बिल्कुल सुनिश्चित तार्किक रूप में प्रकट नहीं किया जा सकता, इसीलिए इसमें विविधता और अनिश्चितता रहती है। एन्सेल्य का तर्क यह है कि एक पूर्ण सत्ता के प्रत्यय में उस सत्ता का विद्यमान होना अनिवार्य रूप से अन्तर्निहित है। यदि हम पूर्ण सत्ता को एकमात्र प्रत्यय या कल्पना के रूप में ही मानें तो हमारी यह मान्यता आत्म-विरोधी होगी। हमें उस सत्ता को यथार्थ में विद्यमान मानना ही होगा। एन्सेल्य का कहना था कि ईश्वर का सचमुच अस्तित्व है, यह सिद्ध करने के लिए यही अकेला तर्क काफी है और उसे किसी अन्य तर्क की आवश्यकता नहीं है।

हो ३/१। हमारा कर्तव्य है कि हम इन दो में से कोई एक कार्य करें। या तो हम विषयों के सत्यों को जानें और उन्हें अपने लिए स्वयं खोजें, और अगर यह असम्भव तो हम मानवस्य (सद्दान्तों) में से सर्वोत्तम और असंख्य सिद्धान्तों को स्वीकार करें और उनके वेधे पर खड़ा होकर जीवन की उत्तरदायक महामाया यात्रा के लिए निकलें और तब तक तैरते रहें, जब तक कि कोई अधिक शक्तिशाली अहाज, कोई ईश्वरीय मदद हमें न मिल जाए, जिस पर हम अधिक सुरक्षितता और निश्चिन्तता के साथ अपनी कर सकें। ('ट्रायल एण्ड टैथ ऑफ सोनेटीन,' चर्च द्वारा अंग्रेजी अनुवाद (१९११) पृष्ठ १५६-१५७)।

१. 'प्रोस्लोनिम' की भूमिका। देखिये बेली : दि इस्टरप्रिटेसन ऑफ रिलिजन (१९१६) पृष्ठ ७६।

निन्तु एविवनम इसे एक 'ऐमा कुतर्क' मानता है 'जो सिद्ध नहीं किया जा सकता।' देकार्त ने इस पर इस तर्क को जब दूसरे रूप में पेश किया तो काण्ट ने उसकी आलोचना की। हेगेल का कहना है कि इस तर्क में उसमें अधिक गहरा अर्थ निहित है जितना कि काण्ट जान सका। इस तर्क की बंधना और प्रामाणिकता को सिद्ध करने के लिए यह जानने की आवश्यकता है कि प्रत्यय कैसे उत्पन्न होते हैं। यदि यह प्रश्न किया जाए कि हम जीते हैं या जाग रहे हैं, यह हम कैसे जानते हैं, तो हम केवल यही कह सकते हैं कि हमारा मन ही हमारे इस ज्ञान का 'स्रोत' है। टीका यही ध्यान हम इस सम्बन्ध में भी कह सकते हैं। यह ही सकता है कि ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में दी जाने वाली इस दार्शनिक युक्ति की भी कुछ हद तक यह आलोचना की जा सके कि धार्मिक वस्तुएँ हमारी सहज-वृत्ति का ही प्रक्षेप हैं, निन्तु इस मामले में अमली प्रश्न यह है कि इस प्रक्षेप का कारण क्या है? क्या यह केवल व्यक्त की आदमनिष्ठ कल्पना है जिससे वह अपने जगत् में परे के परदे पर प्रक्षिप्त करता है या यह उसकी प्रकृति की गम्भीरतम आवश्यकता है?

यदि ईश्वर एक ऐसी पूर्ण सत्ता है जिसे अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान पुष्ट करता है तो भी, जैसा कि अरस्तू ने अपने 'पोएटिक्स' में कहा है, कोई भी वस्तु ऐसी पूर्ण वस्तु नहीं है जो तात्त्विक दृष्टि से मग्न और समजस न हो। खोज तब प्रमाण बनती है जबकि अन्तर्ज्ञान में ज्ञान वस्तु की निरन्तर चिन्तन को मन्दतर प्रतियामों में पुष्टि हो जाती है। अब हमें यह मिट्ट करना है कि ब्रह्माण्ड का सामान्य स्वरूप, जैसा कि हम उसे जानते हैं, ईश्वर के इस अन्तर्ज्ञानात्मक निश्चय के साथ सर्वथा मग्न है। यही एकमात्र तरीका है जिससे हम उन लोगों की विशाल बहुमत्या को, जिनके लिए धर्म एक विश्वास और अनुमान की चीज है, धार्मिक मत्स्यो पर विश्वास करने के लिए कह सकते हैं। यही एक तरीका है जिसमें कि हम अना-नाचित अन्तर्ज्ञानों और कट्टर मिडान्तवाद से, जो अपनी इच्छानुसार सत्र-कुछ पाने को तैयार हैं, अपनी रक्षा कर सकते हैं।

६. भौतिक वस्तु, जीवन और मन

१. विश्वास और निश्चय .

अन्तर्ज्ञान उन अनेक तरीकों में से एक है जिनसे विश्वास पैदा होने है। किसी वस्तु का विश्वास जो अव्यवहित निश्चयात्मकता पैदा करता है उसी के कारण हम उस पर विश्वास करने हैं। प्रायः हम दूसरों के साक्ष्य पर विश्वास करते हैं, और इस प्रकार का साक्ष्य अन्ततः व्यक्तिगत विश्वास का परिणाम होता है। हम किसी खास बात पर विश्वास तब करते हैं जब हम अन्य क्षेत्रों में अपनी जानी वस्तु के साथ उसकी सगति देखते हैं, या जब उस विश्वास की मान्यता से उत्पन्न परिणाम हमारे विश्वास का औचित्य सिद्ध करते हैं। 'यदि कोई व्यक्ति अपनी इच्छा के अनुसार आचरण करेगा तो वह मेरे सिद्धान्त को जान सकेगा, चाहे वह ईश्वर के सम्बन्ध में हो और चाहे मैं अपनी ही बात कह रहा होऊँ।'^१ यदि विश्वास मन के क्षेत्र में कार्यरत हो या ज्ञान के क्षेत्र में, जीवन के क्षेत्र में हो या व्यवहार के क्षेत्र में, तो वह सच्चा होता है; अन्यथा वह मिथ्या होता है। हम पूर्णतः तार्किक निश्चय पर तब पहुँचते हैं जबकि जिसे हम सच समझते हैं, उसका दूसरे भी समर्थन कर दे या जबकि वह ज्ञान के साथ सगत हो और जीवन में व्यवहार्य हो। धार्मिक अन्तर्ज्ञान के लिए भी यह आवश्यक है कि ग्रहणाङ्क के वैज्ञानिक विवरण के साथ उसकी सगति हो।

२. विज्ञान और दर्शन :

चिन्तु विज्ञान और दर्शन में एक अन्तर है। उनके प्रेरक तत्त्व और विधियाँ अलग-अलग हैं। विज्ञान अनुभव के विभिन्न पहलुओं का अध्ययन करता है, और दर्शन समग्र रूप में अनुभव के अर्थ और उसके फलितार्थों की व्याख्या करता है। दर्शन के दो पक्ष होने हैं—एक व्याख्यात्मक और दूसरा वर्णनात्मक,

एक दार्शनिक और दूसरा आनुभविक । किन्तु विज्ञान विमुक्त रूप में वर्णनात्मक होता है । यदि विज्ञान किसी तथ्य के वर्गीकरण द्वारा उसका वर्ग निश्चित कर दे; यदि वह यह बता दे कि अमुक पौधा किस जाति का है; यदि वह यह स्पष्ट कर दे कि वह तथ्य या वस्तु विकास के किस चरण में है; यदि वह किसी प्रपञ्चात्मक घटना के बारे में यह बता सके कि वह किस परिस्थितियों का परिणाम है, जैसे कि वह ध्वनि को तरंगों का कारण बताता है, या यदि वह कुछ घटनाओं को मुविज्ञात नियमों के अन्तर्गत ले आए, जैसे कि न्यूटन ने केंपलर की खोजों की गुरुत्वाकर्षण के नियम के अन्तर्गत व्याख्या की थी, तो उसकी तमल्ली हो जाती है । विज्ञान जो कुछ घटित होता है, उसका सामान्य इतिहास हमें बताता है; वह यह प्रश्न नहीं उठाता कि वस्तुएँ जिस रूप में हैं, उस रूप में उनके होने का कारण क्या है । इसके अलावा भौतिक वस्तु, जीवन, चेतना और मृत्यु अनुभव के ऐसे तथ्य हैं जिन्हें विज्ञान उनकी अमूर्त वियोजित (पृथक्) अवस्था में अध्ययन करता है, जबकि दर्शन के लिए ये सब तथ्य परस्पर-सम्बद्ध हैं, उसी तरह जैसे कि वे मानवीय व्यक्तित्व में परस्पर-सम्बद्ध रूप में विद्यमान हैं । हम एक हैं, इसलिए विश्व भी एक है । दर्शन जिस अनुभव का अध्ययन करना है वह मूर्त और पूर्ण है, जबकि विज्ञान की विषय-वस्तु अमूर्त और आंशिक होती है । दर्शन किसी ऐसी वस्तु को प्रकट नहीं करता जो पूर्णतः अनुभव के परे हो, किन्तु वह स्वयं अनुभव के त्रम और मत्ता को हमारे सामने पेश करता है ।

३. वैज्ञानिक ज्ञान की सीमाएँ :

वैज्ञानिक ज्ञान की सीमाओं को जानना आवश्यक है । वह हमें उस ममार के, जिसमें हम रहते हैं, मात्रा और परिमाण के नाप देता है । वह हमें उक्ति के आधार पर चलता है कि 'कोई भी वस्तु केवल मात्रा या परिमाण के रूप में अथवा मात्रा या परिमाण के द्वारा ही पूर्णतः जानी जा सकती है । विज्ञान उन प्रक्रियाओं में ही ठीक बैठता है जो दोहरायी जा सकती हैं, या उन प्रणालियों में ही वह सगन होना है जिनका पुनर्जनन या तत्पाकयन किया जा सकता है । प्रकृति का नियम है कि 'हर वस्तु जो कुछ है वही (अद्वितीय) है, और कुछ नहीं है ।' विज्ञान का नियम है कि हर वस्तु एक विशिष्ट वर्ग का उदाहरण है ।

इसके अनिवार्य, विज्ञान द्वारा अध्ययन किये गए विषयों का चनाव अनुभव में किया जाता है । प्रत्यक्ष अनुभव को दन सामग्री का अध्ययन इस ढंग

से किया जाता है मानो वह प्रत्यक्ष अनुभव की दुनिया से बिल्कुल अलग हो। उदाहरण के लिए भौतिक विज्ञान का यह विश्वास है कि घटनाएँ मानवीय प्रेक्षकों की अपेक्षा से जो विशेष रूप अस्तित्वार करती है, उनकी भौतिक विज्ञान की दृष्टि से निर्धारित संरचना से कोई संगति नहीं है। विज्ञान में हम अध्ययन के लिए घटनाओं के कुछ खास पहलू चुन लेते हैं। उदाहरण के लिए, मनुष्य का विज्ञान की दृष्टि से अध्ययन करने के लिए या तो हम उसे कुछ निश्चित स्तर और सम्बाँध-चौड़ाई वाली एक भौतिक रासायनिक सत्ता मान लेते हैं, या मानव-जाति की एक जीव वैज्ञानिक इकाई या मनोवैज्ञानिक, नैतिक अथवा धार्मिक सत्ता। विज्ञान के अध्ययन की विषय-वस्तु यथार्थ से तैयार किये गए अमूर्तकरण हैं, ठोस वस्तु से तैयार किये गए स्तरीय रेखाचित्र हैं। विज्ञान अनुभव के कुछ खास पहलुओं का काफी सच्चा प्रतिपादन होता है और कुछ विशिष्ट प्रयोजनों के लिए वह उपयोगी भी होता है। किन्तु जो उपयोगी है, वह सत्य भी होगा, यह आवश्यक नहीं है। यह बात अब स्वीकार की जाने लगी है कि विज्ञान से हमें कुछ वस्तुओं की मात्रा और परिमाण के नाप, संकेत और प्रतीक मिलते हैं। विज्ञान के नियम हमारे सामने औसत या सम्भावित परिणाम ही प्रस्तुत करते हैं, अर्थात् अमुक-अमुक परिस्थितियों में अमुक-अमुक घटनाएँ घटित होती हैं। ये नियम उस दिया के बारे में कोई राय नहीं देते जिससे कि उक्त घटनाएँ घटती हैं। विज्ञान ब्रह्माण्ड की अन्तिम संरचना को नहीं जानता। हो सकता है कि विज्ञान उसे जिस रूप में समझता है, वह उससे बहुत भिन्न हो। न्यूटन ने ससार की एक यन्त्र के रूप में जो सकल्पना की थी और आइंस्टाइन ने उसकी जैसी सकल्पना की वह एक आदर्श तस्वीर है, एक सकल्पनात्मक नमूना है, किन्तु इन सकल्पनाओं की व्यावहारिक सफलता इस बात की गारंटी नहीं है कि वे उसकी वास्तविक संरचना के सही प्रतिपादन हैं। हम वेतार यन्त्र को उसकी यांत्रिक संरचना को जाने बिना भी इस्तेमाल कर सकते हैं।

विचार में यह प्रवृत्ति देखी गई है कि वह सापेक्ष सत्यों को निरपेक्ष सत्यों में, तात्त्विक प्राक्कल्पनाओं को अन्तिम कथनों में परिणत करने का प्रयत्न करता है। वैज्ञानिक प्राक्कल्पनाओं की सफलता की परीक्षा के लिए उसके परिणामों को ऐसे क्षेत्रों में लागू करके देखा जाता है, जिनसे उनका उद्गम नहीं हुआ होता। यदि कोई सिद्धान्त, जो एक सीमित क्षेत्र से निकाला जाता है, कुछ नए क्षेत्रों और नये सन्दर्भों में भी संगत पाया जाता है तो उस सिद्धान्त की

प्रामाण्यता अधिक प्रभावोत्पादक रूप से सिद्ध हो जानी है। सामान्यीकरण की यह प्रवृत्ति बहुत सावधानी से क्रियान्वित की जानी चाहिए। भौतिक विज्ञान जिन मनोहीन बलों का अन्वेषण करता है उनके बारे में जो बातें सही हैं वे मानव प्राणियों के बारे में सही नहीं हैं। यदि विज्ञान तथ्यों को ऐसे सिद्धान्तों में जबरदस्ती घटाने का आग्रह करे जो उनके साथ अनुकूल नहीं हैं, तो वह अन्वेषण विज्ञान बन जाता है। भौतिक विज्ञान या जीव-विज्ञान का कोई सिद्धान्त प्रकृति का दर्शन (फिलॉसफी) नहीं है। जब हम यथार्थ की वैज्ञानिक दृष्टि पर आते हैं तो हमें यह याद रखना चाहिए कि विज्ञान की पद्धति आगमनात्मक है उसकी विषय-वस्तु तत्त्वतः अमूर्त होती है, वह निरन्तर साम्यिकी की प्रक्रियाओं का उपयोग करती है और व्यावहारिक उपयोगों के लिए अनिवार्य बौद्धिक विश्लेषण का आश्रय लेती है।

४. ससार :

हिन्दू विचारधारा का मध्यम्य ग्राम सौर पर दम सिद्धान्त में रहता है कि यह दुनिया एक 'मसार' है, घटनाओं की एक अन्तहीन शृङ्खला है, अनवरत प्रवाह है। 'काल-चक्र', 'जन्म-मरण का चक्र', 'सदा प्रवहमान धारा', अथवा 'मसार', 'प्रवाह' और 'जगत्' आदि शब्द दुनिया की असारता और अस्थिरता को प्रकट करने के लिए प्रयोग में लाए जाते हैं। ससार में जो कुछ है, परिवर्तन-शील है। हर वास्तविक वस्तु अनित्य और निरन्तर परिणामी है और तत्त्वतः परिवर्तन-धर्मी है। कोई भी आनुभविक वस्तु नित्य नहीं है। ममस्त जीवन निरन्तर नया-नया जन्म ले रहा है और जन्म लेने वाली हर वस्तु का मरण निश्चित और अनिवार्य है। जो पैदा होना है, वह मरना है और मरकर फिर जन्म लेता है। दुनिया 'जगत्' अर्थात् गतिमान है और यदि गति रूक जाए तो वह नष्ट हो जाएगी। ससार की गति का ज्ञान भ्रम नहीं है, भ्रम स्थिति का ज्ञान है। बौद्ध धर्म ने 'मसार' की यह संकल्पना हिन्दू विचारधारा में ली और उसी को केन्द्र बनाकर उसने अपनी समस्त विचार-प्रणाली की रचना की। उसकी दृष्टि में मत्ता केवल एक प्रक्रिया है, जन्म के बाद मृत्यु और मृत्यु के बाद जन्म का क्षण-क्षण में बदलने वाला क्रम है। 'प्रसूत्य ममुत्पाद' का सिद्धान्त यह सिद्ध करता है कि यह विश्व नित्य नहीं है, बल्कि अनित्य और अपने कारण पर निर्भर है। वह 'हेतु मय्यापेक्ष' अर्थात् कारणों पर आश्रित है। छोटी-से-छोटी और बड़ी-से-बड़ी

दोनों प्रकार की वस्तुएँ अनित्य और क्षणिक है। हिन्दू और बौद्ध दोनों की दृष्टि में विश्व की क्षणिकता वैज्ञानिक सत्य की अपेक्षा आनुमानिक संकल्पना अधिक है, कम-से-कम भौतिक जगत् के सम्बन्ध में ऐसा ही है।

यदि ससार एक प्रक्रिया-मान है तो उसका दैहिक विभाजन नहीं किया जा सकता, कालिक विभाजन किया जा सकता है। ससार में जो कुछ हम देखते हैं वह सत्ता के क्षेत्र नहीं निया के कालाश है। प्रकृति की प्रक्रिया एक स्रष्टा और अनवरत है, वह निश्चित गुणों वाली स्थितिशील सत्ताओं की एक अनवरत शृङ्खला नहीं है। यथार्थ सत्ता के कोई निश्चित विभाजन और खण्ड नहीं है।

५. भौतिक वस्तु (मैटर) :

अनुभव के सम्बन्ध में व्यवहार का सबसे स्पष्ट तरीका यही है कि उसे घटनाओं का जगत् समझा जाए। इन घटनाओं में से भौतिक घटनाएँ तो स्वतः सत् होती हैं, उनके अस्तित्व का सम्बन्ध किसी ज्ञाता मन के साथ नहीं है। ब्रह्माण्ड के विकास की प्रारम्भिक मजिनों में किसी ऐसे ज्ञाता मन का अस्तित्व नहीं था जो भौतिक जगत् को जानता या उसकी प्रकृति पर विमर्श करता। यदि विश्व 'ससार' है, गति-चक्र है, तो हमें भौतिक प्रकृति में भी सक्रमण, परिवर्तन और वर्गीकरण दृष्टिगोचर होना चाहिए।

यद्यपि मानसिक जगत् के सम्बन्ध में यह स्वीकार किया जाता था कि वह एक अनवरत गति है, मानसिक जगत् की घटनाएँ एक के बाद एक होती रहती हैं, और जीवन के जगत् की गतिशीलता के सम्बन्ध में भी कुछ अधिक सन्देह प्रकट नहीं किया गया था, किन्तु वस्तु (भौतिक पदार्थ) के सम्बन्ध में यह समझा जाता था कि वह अपरिवर्तनीय है। भौतिक वस्तु के सम्बन्ध में सामान्य संकल्पना यह थी कि वह एक स्थायी द्रव्य है जो समान रूप में प्रबहमान काल में एक स्थितिशील देश के बीच से गति करता है। पुराने परमाणु सिद्धान्त के अनुसार वस्तु परमाणुओं या छोटे-छोटे कणों की बनी हुई है जिनका और अधिक विभाजन नहीं किया जा सकता। भौतिक वस्तुएँ परमाणुओं या अविभाज्य कणों के विविध प्रकार के मेल हैं। भौतिक वस्तुओं में परिवर्तनों का कारण उनके परमाणुओं के त्रम और व्यवस्था में परिवर्तन है, उनकी आन्तरिक रचना में परिवर्तन नहीं, क्योंकि परमाणुओं का स्वरूप अपरिवर्तनीय माना जाता था।

किन्तु भौतिक विज्ञान में हाल में जो नये अनुसन्धान हुए हैं, उन्होंने ठोस

परमाणु को भी खण्डनीय सिद्ध कर दिया है। जे० जे० थामसन ने परमाणुओं को और भी सूक्ष्म खण्डों में विभाजित किया और यह सिद्ध किया कि ये खण्ड भी वैद्युतिक इकाइयाँ हैं और उनका द्रव्यमान (माम) विद्युच्चुम्बकीय गति का सिर्फ एक कारण है। रदरफोर्ड ने यह स्पष्ट किया कि रेडियमधर्मिता का कारण परमाणु का विघटन है। रेडियमधर्मिता का सम्बन्ध एक तत्त्व के दूसरे तत्त्व में परिवर्तन में भी है। यदि परमाणु को अपरिवर्तनशील मान लिया जाए तो इस दान की मगनि कभी नहीं बिटाई जा सकती। रदरफोर्ड ने परमाणु को निम्न रूप में चित्रित किया है उसमें मध्य में एक घनात्मक नाभि (न्यूक्लियस) है और उसके चारों ओर ऋणात्मक इलेक्ट्रॉन चक्कर काटते हैं। भौतिक वस्तु अब पहले की तरह सघन वस्तु नहीं रहें, अब वह एक खुली हुई संरचना मानी जाती है, जिसके बीच में खाली जगह होती है और वैद्युतिक आवेश (चार्ज) एक-दूसरे से जुड़े हुए नहीं, बिखरे हुए रहते हैं। प्रत्येक परमाणु एक संरचना है, जो विभिन्न मात्राओं में मकीर्ण इलेक्ट्रॉनों और प्रोटानों से बनी होती है।^१ किसी भी तत्त्व के रासायनिक गुण उसमें चार्जाकार गति करने वाले इलेक्ट्रॉनों की संख्या पर निर्भर हैं और उन्हीं में तत्त्वों की तात्त्विकता में तत्त्वों की परमाणविक क्रम व मय्यानिर्धारित होती है। प्रोटान और इलेक्ट्रॉन स्वयं विकिरण या तरंग-समूहों के स्रोत हैं, यह विकिरण और तरंग-समूहों का निकलना एक ऐसी घटना है जो केन्द्र में बाहर की ओर प्रवाहित होती है। वास्तव में इलेक्ट्रॉन, जो वस्तु का अन्तिम घटक है, विकिरणों के एक समूह का प्रकल्पित केन्द्र है। हम उसे पहचान नहीं सकते, पहचान हम सिर्फ विकिरणों के समूह को ही सकते हैं। तत्त्व के केन्द्र (नाभि) में क्या वस्तु विद्यमान है और तरंगों को ने जाने वाला माध्यम कीमसा है, वहाँ कि कोई माध्यम माना जाए, इस सम्बन्ध में हम प्रायः कुछ भी नहीं जानते। इलेक्ट्रॉन केवल तरंगों के आकार प्रतीत होते हैं। यदि हम यह मान लें कि वे केवल सघटित विकिरण समूह ही नहीं हैं, उसमें कुछ भी अधिक चीज है, तो वह केवल हमारी कल्पना होगी। इलेक्ट्रॉन एक ऐसा क्षेत्र है, जिसमें ऊर्जा का विकिरण होता है। वीर के मतानुसार वह एक छोटा-सा बलयाकार कण है, 'विद्युत का एक अपिण्डित आवेश है।' एडिंगटन ने इसे 'कोई ऐसी वस्तु' कहा है जिसका गणितीय परिमाण दिया जा सकता है। यह वस्तु कार्य करती है, किन्तु क्यों करती है, यह

१. यहाँ निम्न परमाणु सिद्धांत का उल्लेख किया गया है, उसमें अगो हाच के अनुसंधानों में कुछ संशोधन हो गया है। (मन्नादक)

ज्ञात नहीं है।

यदि इलैक्ट्रान परमाणु के केन्द्र (न्यूक्लियस) के चारों ओर घूमते हैं, जैसे ग्रह सूर्य के इर्द-गिर्द घूमते हैं, तो उनमें सभी तरगायामो (वेव लेंग्थ) की किरणें निकलनी चाहिए और तरगायाम जितना छोटा हो, उसकी ऊर्जा उतनी ही अधिक होनी चाहिए। किन्तु क्योंकि ऐसा होता नहीं है, इसलिए मैक्स प्लैंक का कहना है कि विकिरण होता तो है किन्तु वह ससीम पैकेटो या निश्चित क्वाण्टमो में अभिशोषित हो जाता है। परमाणु जब ऊर्जा का विकिरण या अभिशोषण करता है, उस समय उसके क्वाण्टम में होने वाले परिवर्तन असतत होते हैं।^१ इलैक्ट्रान अभी एक जगह होना है और उसके बाद फिर दूसरी जगह चला जाता है, और उसकी यह गति अन्य अव्यवहित इलैक्ट्रानों को लाँचे बिना होती है। वह एक निश्चित कक्षा में दूसरी कक्षा में कूद जाता है, और उसकी यह प्लुति नियमित किन्तु असतत रूप से होती है। इस समय भौतिक वैज्ञानिकों को कुछ कामों के लिए क्वाण्टम के सिद्धान्तों को और कुछ अन्य प्रयोजनों के लिए पुराने तरंग-गति के सिद्धान्त को काम में लाना पड़ता है, हालांकि दोनों का आपस में कोई सम्बन्ध नहीं है। क्वाण्टम सिद्धान्त प्रकाश के वर्ण-क्रम में बिघटन की कोई व्याख्या नहीं कर सकता, जबकि पुराना तरंग गति सिद्धान्त कर सकता था।^२

कुछ लोगों का यह भी कहना है कि परमाणु का आकार कैसा है, इसका भौतिक दृष्टि से कोई महत्व नहीं है। परमाणु को एक असीम ढाँचे में क्रमबद्ध सरपाधों की द्विगुणित असीम सरपा मानना शायद अधिक सही है और परमाणु के सम्बन्ध में जो कुछ हम जानते हैं, वह इस ढाँचे में ही निहित है। ठीक-ठीक कहा जाए तो हमारे लिए वे समीकरण ही पर्याप्त हैं, जो प्रेक्षणीय प्रपचारत्मक घटनाओं के आपसी सम्बन्धों को प्रकट करते हैं, किन्तु साथ ही यह बात भी है

१. थोडिगर इम विचार को स्वाकार नहीं करने। देखिए रसेल : देन आउटलाइन ऑफ फिजिक्स (१९४७), पृष्ठ ११२।

२. क्वाण्टम की कल्पना के प्रथम रचयिता मैक्स प्लैंक ने कहा है : 'भौतिक शास्त्र के कुछ अंग ऐसे हैं और उनमें व्यक्तिकरण प्रपत्तों का एक व्यापक क्षेत्र भी है, जिनमें पुराना सिद्धान्त सब दारोक्तियों में भी प्रामाणिक और मही मिद्ध हुआ है, यहाँ तक कि बहुत सद्ध परिमाणों में भी वह बिलकुल मही पाया गया है। दूसरी ओर क्वाण्टम सिद्धान्त कम-से-कम अपने वर्तमान स्वरूप में इस क्षेत्र में सर्वथा व्यर्थ मिद्ध हुआ है।' (मैक्स प्लैंक : दि यूनिवर्स इन दि लाइट ऑफ आर्टर्न सिनिजम, अथेना अनुवाद (१९३१), पृष्ठ ६५, देखिए पृष्ठ २० भी)।

कि हम इन समीकरणों के बारे में कुछ अधिक नहीं जानते ।

वस्तु ऊर्जा-टिकाइयों की एक सरचना है जो देश-काल में अपरिमेय वेगों के साथ चलाकार घूम रही है और परमाणु में विद्यमान इन इकाइयों की मग्न्या और क्रम में परिवर्तन के कारण ही विभिन्न तत्त्व बनते हैं । इस मग्न्या और क्रम में परिवर्तन किया जा सकता है, इसलिए एक तत्त्व का दूसरे में रूपान्तरण भी सम्भव है, जैसा कि रेडियमव्यमिता में हम देखते हैं । तत्त्वों का परमाणु-भार और उनकी मग्न्या का सम्बन्ध परमाणुओं में विद्यमान इन ऊर्जा-टिकाइयों की मग्न्या और उनके रचना-सम्बन्धी क्रम के साथ है । वस्तु ऊर्जा या क्रिया का ही एक रूप है । भौतिक वस्तुएँ प्रतिक्षण घटती घटनाएँ हैं । वे स्वतः पूर्ण अपरिवर्तनीय नित्य सत्ताएँ हैं, वस्तु सनत गतिशील बिन्दु हैं । प्रकृति घटनाओं की एक जटिल मरचना है, प्रक्रियाओं का एक ढाँचा है । घटनाएँ मूर्त सत्ता का कारण हैं । वे काल में व्यतिरिक्त देश में अवस्थित नहीं हैं, वस्तु देश-काल में अवस्थित हैं और उनमें देश और काल के सम्बन्ध हर समय इतने सतत रूप से बदलते रहते हैं कि यह ब्रह्माण्ड अनन्त रूप में बदलती देश-काल-प्रणालियों का एक समूह बन गया है । देश कोई ऐसा स्थान नहीं है जिसमें वस्तु के ठोस खण्ड इधर-उधर घूमने रहते हैं और न ही भौतिक वस्तु एक ऐसी वस्तु है जो देश में स्थापित है और काल में भी स्थायी है । स्थायी वस्तु से भिन्न ब्रह्माण्डीय देश या ब्रह्माण्डीय काल जैसी कोई वस्तु नहीं है । देश-काल और वस्तु मूर्त तथ्य से, जो घटनाओं का एक समूह है, निर्धारित किये गए अमूर्तकरण हैं । वे तीनों एक मूर्त वास्तविकता के रूप में इकट्ठे रहते हैं । आइन्स्टाइन के अनुसार घटनाएँ एक पूर्ण-निरपेक्ष चतुर्विधनीय (फोर-डाइमेंशनल) सातत्य में अवस्थित तथ्य हैं और इस तथ्य की रैखागणितीय मरचना ही उसका आन्तरिक स्वरूप है । आइन्स्टाइन ने इस सातत्य को 'साम्त किन्तु असीम' माना है ।

स्थायी देश और ब्रह्माण्डीय काल, इन दो पृथक् वस्तुओं के स्थान पर देश-काल (स्पेस-टाइम) को रख देने से ही सापेक्षता का मिद्धान्त निकला है । सापेक्षता के मिद्धान्त के आविष्कार में पूर्व भौतिक विज्ञान यह मानता था कि यदि दो घटनाएँ अलग-अलग स्थानों पर घटती हैं तो उनके एक ही समय में घटने की ध्यास्या सहज में की जा सकती है । किन्तु अब यह माना जाता है कि हर घटना-शृङ्खला का अपना अलग समय-क्रम होता है, और एक घटना का दूसरी के साथ सम्बन्ध जोड़ना कठिन है, क्योंकि कोई एक सर्वसामान्य निश्चित समय (कॉमन

स्टेड्डे टाइम) नहीं है। जब तक हम प्रेक्षक और प्रेक्षणीय वस्तु की सापेक्ष गतियों को दृष्टि में न रखें तब तक सही नाप नहीं किये जा सकते। नाप की कोई एक नियत इकाई न तो है और न हो सकती है। किसी वस्तु का स्वरूप क्या है, यह केवल उसकी प्रकृति पर ही नहीं, उस प्रेक्षणीय वस्तु के साथ प्रेक्षक के सम्बन्ध की प्रकृति पर भी निर्भर है। दूरियाँ, लम्बाइयाँ और आयतन-सम्बन्ध विशिष्ट ढाँचे के साथ सापेक्ष होते हैं।^१ सापेक्षता का सिद्धान्त रेडियमधर्मी परमाणु से लेकर अन्तरिक्ष में विद्यमान नक्षत्रों तक सभी वस्तुओं पर लागू होता है।

घटनाओं के दो पहलुओं—आकारिक और वस्तु-सम्बन्धी—में हम भेद कर सकते हैं। देश-काल का सम्बन्ध आकारिक पहलू से है। हर घटना की, चाहे वह कैसी भी हो, एक निश्चित अवस्थिति होती है, एक नियत देशिक-कालिक स्वरूप होता है। वह सीमित होती है, असोम और निरपेक्ष नहीं; वह अस्थायी होती है, नित्य नहीं। हर घटना असोम और परिवर्तनशील होती है और देश एवं काल सीमिता और परिवर्तनशीलता की स्वाभाविक उपाधि है। देश-काल एक यथार्थ समजातीय संरचना नहीं है, बल्कि वह यथार्थता का एक अभिन्न पहलू है। वह कोई ऐसा रंगमंच नहीं है जिस पर विभिन्न वस्तुएँ अपना नृत्य प्रदर्शित करती हैं, बल्कि वह कुछ नियमों और पद्धतियों का समूह है जिनमें कि गतिशील घटनाओं के ग्रहण के भीतर कुछ व्यापकतम आकार और सम्बन्ध व्यवस्थित किये जाते हैं। देश-काल के साथ सम्बन्ध और सापेक्षता समस्त प्रकृति पर लागू होती है और उसे ऐक्य प्रदान करती है। सम्बद्धता और सापेक्षता अपने-आपमें कोई तथ्य नहीं हैं, इसलिए प्रकृति के अन्तिम तथ्य की कल्पना एक प्रक्रिया के रूप में, एक काल-परिवर्तन के रूप में, जो एकाकी है बहुशास्त्रीय नहीं, की जाती है। 'घटना' (ईवेंट) शब्द इस प्रक्रिया के हिस्से या पहलुओं के लिए प्रयोग में लाया जाता है। प्रकृति सत्त्वतः एक अविद्वेष्ट और व्यक्तिगत परिवर्तन-शृङ्खला है जिसमें कुछ आकारिक गुण, जिन्हें हम देश-काल कहते हैं, और कुछ भौतिक गुण, जिन्हें हम वस्तु या जीवन आदि के नामों से पुकारते हैं, परस्पर एक-दूसरे के साथ और

१. 'एक नक्षत्र पर विद्यमान प्रेक्षक द्वारा नापी गई दूरी जितनी भी है, दूसरे नक्षत्र पर विद्यमान प्रेक्षक द्वारा नापी गई दूरी भी, चाहे वह पहले नक्षत्र के प्रेक्षक की अपेक्षा से कुछ भिन्न हो, उतनी ही सही है। हम दोनों प्रेक्षकों के बीच मौलिक को आशा नहीं कर सकते। कारण एक दूरी एक ढाँचे की अपेक्षा से ॥ और दूसरी दूसरे की अपेक्षा से ॥ किसी भी पूर्ण निरपेक्ष दूरी की कल्पना करना, जो किसी भी ढाँचे के साथ सापेक्ष न हो, निरर्थक है।' (एडिंग्टन : दि जेथर ऑफ़ दि सिमिलर वर्ल्ड (१९२८), पृष्ठ २१)।

माय ही समग्र के माय अनेक सम्बन्धों में अवस्थित होते हैं।

गणितीय विज्ञान घटनाओं के आकारिक पहलू का अध्ययन करते हैं। उनका अध्ययन प्रान्ययिक अमूर्तकरणों का अध्ययन होना है, और उनका तर्क आकारिक और फलितायों का होता है। शुद्ध गणितशास्त्र देश-काल की परिस्थितियों में भी अमूर्तकरण करता है और क्रम एवं संरचना की शुद्ध मकल्पनाओं पर उसके अमूर्ततम सम्भव आकार में विचार करता है। इत्यादियाँ लक्षणरहित होती हैं और उनकी आन्तरिक प्रकृति में ज़रा भी हस्तक्षेप किये बिना उनको हिलाया-डुलाया जा सकता है। इस प्रकार गणित एक आदर्श विज्ञान है।

वह भौतिक विज्ञान की अपेक्षा तर्कशास्त्र के अधिक निवृत्त है। यूक्लिडेटर रेखागणित, बीजगणित और अंकगणित की खोज, समूहों के सिद्धान्त और प्रेक्षणीय रेखागणित आदि अरागिक विषयों का अनुसन्धान गणित के शुद्ध आकारिक रूप को सिद्ध करते हैं। व्हाइटहेड का कहना है कि 'गणित अपने व्यापकतम रूप में सभी प्रकार के आकारिक, आवश्यक और निगमनात्मक तर्कों का विकास है।' यह विचार काष्ठ के दम विद्वानों से मेल नहीं खाता कि गणित के सिद्धान्त अद्वैतवादी हैं, जबकि तर्कशास्त्र के सिद्धान्त आकारिक और विद्वैतवादी हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि इन सम्बन्धों में शुद्ध और प्रयुक्त गणितशास्त्र में कुछ विभ्रम हो गया है। काष्ठ विमुक्त तार्किक अन्तर्ज्ञानों की सम्भावना को स्वीकार नहीं करता, इसलिए उसने देश और काल के प्रागनुभव अन्तर्ज्ञानों की, जिनका सम्बन्ध प्रत्यक्ष ज्ञेय जगत् में है, सम्भावना प्रकट की है। रमेल और व्हाइटहेड ने अपनी पुस्तक 'प्रिन्सिपिया मैथेमैटिका' में यह मत प्रकट किया है कि इन तर्क-वाक्यों का कि सात और पाँच का योग बारह होता है ($7+5=12$) प्रमाण वैसा ही विमुक्त तार्किक है, जैसे कि अन्य तार्किक प्रमाण। यह ठीक है कि हममें से बहुत से लोग गणित की सिद्धियों को प्रतीकों और रेखाचित्रों के बिना नहीं समझ सकते, तथापि ये प्रतीक और रेखाचित्र सिद्धियों के अंग नहीं हैं। गणित का स्वरूप वैसा ही नहीं माना जा सकता, जैसा कि भौतिक शास्त्र का है।

कुछ लोग ऐसे हैं जिनका विद्वान यह है कि देश-काल अनुभव में निवृत्त आकारिक अमूर्तकरण नहीं हैं, बल्कि वह अपने-आपमें सत्ता का एक अत्यन्त प्राथमिक तथ्य है। एडिंगटन का यह मत प्रतीत होता है कि वस्तु को मात्र देश-काल सम्बन्धों में परिणत किया जा सकता है, उसके बाद देश-काल-सम्बन्धों के

अतिरिक्त कुछ शेष नहीं रहेगा।^१ उनकी राय में देश-काल ही अन्तिम तथ्य है और उसी के द्वारा शेष सब वस्तुओं की व्याख्या की जा सकती है। प्रकृति में अन्तिम वस्तु जो कुछ भी है वह भौतिक नहीं, तार्किक या गणितीय है। यथार्थ जो प्रेक्षक से अलग और स्वतन्त्र है, घटनाओं की ऐसी श्रृंखला नहीं है, जो इन्द्रियों के द्वारा ग्राह्य हो, बल्कि वह सम्बन्धों की एक प्रणाली है जो केवल विचार द्वारा सकल्पित ही की जा सकती है। यथार्थ का मूल नित्य और अपरिवर्तनीय गणितीय सम्बन्ध है। द्रव्य और बल विगुद्ध मनोवैज्ञानिक आभास है जो उनके उपाधिभूत नित्य-सम्बन्धों और प्रेक्षक की पारस्परिक क्रिया के परिणाम है। इस प्रकार वस्तु (मैटर) विचार में परिणत हो जाती है और भौतिक विज्ञान गणितशास्त्र में।^२

अलेग्जेंडर की दृष्टि में देश-काल ही अन्तिम यथार्थता है और उमीन से देश और काल के अमूर्तकरण किये जाते हैं। देश-काल एक प्रकार की ब्रह्माण्ड व्यापी गति है और मूर्त वस्तुएँ इस ब्रह्माण्डीय प्रणाली के भीतर ही गति के भिन्नीकृत सम्मिश्र हैं। देश-काल में अस्तित्व, पूर्ण व्यापिता और क्रम-व्यवस्था आदि कुछ व्यापक या निरुपाधिक गुण हैं, जो सभी वस्तुओं में पाए जाते हैं। अन्य आनुभविक गुण, जो विभिन्न वर्गों की वस्तुओं में भेद करते हैं, विशिष्ट परिस्थितियों में ही पैदा होते हैं। अलेग्जेंडर के अनुसार, देश-काल स्वतः ही बिन्दु-क्षणों की सान्त सह-स्थितियों में बँट जाता है। इन सह-स्थितियों में से सरलतम सह-स्थितियाँ विभिन्न वेगों वाली गतियाँ और गतियों की इयत्ता (व्याप्ति) हैं। ये सह-स्थितियाँ कुछ सास आकृतियाँ बनाती हैं तब वस्तुत्व का गुण पैदा होता है। और जब उनमें कुछ अन्य परिस्थितियों या उपाधियों का भी समावेश हो जाता है तो रंग आदि पैदा होते हैं।

भौतिक अनुभव और गणितीय समीकरण का ज्ञान दोनों एक-जैसे नहीं हैं। रंग या प्रकाश का प्रत्यक्ष अनुभव किसी गणितीय साम्य के ज्ञान के समान नहीं है। देश-काल-सम्बद्धता का घटनाओं से अलग अस्तित्व सम्भव नहीं है। अत्यधिक आद्य रूप में भी घटनाएँ केवल दैशिक-कालिक ही नहीं भौतिक भी हैं।

१. स्पेस टाइम एण्ड ग्रेविटेशन (१९२१); पृष्ठ १३७।

२. सर जेम्स जीम्स : दि मिस्टीरियम यूनिवर्स। तुलना कीजिए : एक प्राचीन हिन्दू गणित-शास्त्र में भी कहा गया है, 'इम मद्रका विभार से व्याख्या करने का क्या लाभ है? तीनों चराचर लोकों में जो कुछ भी है, वह नाम से अलग कुछ भी नहीं रह सकता।'।

उनमें देश-काल सम्बद्धता के अलावा कुछ अन्य निश्चित अन्तर्वस्तु भी है। वह विद्युत् की चमक हो सकती है, एक सुन्दर वस्तु हो सकती है या कोई जैव वस्तु। आनुभविक जगत् में हम मसार की भौतिक घटनाओं को जब अनुभव करते हैं तब हमें प्रतीत होना है कि हम उसके तब तक पहुँच गए हैं। देश-काल सम्बद्धता का गुण तो सभी घटनाओं में पाया जाता है। कारण, कोई भी घटना देश-काल के बिना नहीं रह सकती। घटनाएँ स्पष्ट और पृथक् प्रत्यक्ष हैं, किन्तु तत्त्वतः वे प्रस्तित्व की प्रक्रिया में आन्तरिक तत्त्व हैं और विचार के द्वारा मूर्त क्रिया से निकाले गए अमूर्तकरण हैं। अन्य सब घटनाओं की भाँति भौतिक घटनाएँ भी केवल देश-काल में ही घटित होती हैं। वे 'यहाँ' घटित होती हैं 'वहाँ' नहीं, 'अब' घटित होती हैं 'तब' नहीं।

दार्शनिक दृष्टि से इस बात का सबसे अधिक महत्त्व है कि पहले जिस प्रेक्ष्य अविभाज्य वस्तु (परमाणु) को अग्निम तत्त्व माना जाता था, उसका स्थान अब वैद्युतिक प्रभावों (इलेक्ट्रॉन) ने ले लिया है। वस्तु (मैंटर) अब कोई चीज नहीं रही, वह अब परस्पर सम्बद्ध घटनाओं की एक प्रणाली या मरचना बन गई है। पुराना विचार यह था कि वस्तु (मैंटर) एक स्थायी द्रव्य है जिसमें कुछ गुण हैं, जो विभिन्न सम्बन्धों में अवस्थित है, और वह कुछ निश्चित कार्य कर रहा है। किन्तु अब उसका स्थान इस विचार ने ले लिया है कि वस्तु कुछ अस्थिर घटनाओं का समूह है। पहले वस्तु को जड़ या क्रियाहीन और जीवन को क्रियाशील; वस्तु को प्रत्यावर्त्य (जो लौटाया जा सके) और जीवन को अप्रत्यावर्त्य (जो लौटाया न जा सके) माना जाता था, किन्तु यह भेद अब विलुप्त हो गया है। अब वस्तु और जीवन में यह अन्तर नहीं रहा कि इनमें से एक सक्रिय है और दूसरा निष्क्रिय; अब दोनों ही दो अलग-अलग किस्म की क्रियाएँ हैं। न्यूटन ने अपने पहले नियम में जिस निष्क्रियता (इनर्शिया) को इतना महत्त्व दिया था, वह स्वयं वस्तु की आन्तरिक क्रिया का परिणाम है। वस्तु में जो रेडियम-सक्रियता (विकिरण क्रिया) हम देखते हैं वह जीवन में आंगिक क्रिया के समान ही है; अन्तर सिर्फ यह है कि पहली में प्रतिगति भी हो सकती है जबकि दूसरी में केवल गति ही सम्भव है। रसायनशास्त्र की तत्त्वों की तालिका और वनस्पतिशास्त्र और प्राणिविज्ञान की प्रणालियाँ—दोनों में हम परिवार, जाति, उपजाति आदि की संकल्पनाएँ समान रूप से लागू कर सकते हैं। भौतिक वस्तु और जीवन के

बीच में कोई अनुल्लघनीय खाई नहीं है।' परमाणु, अणु, कलिल (कोलोयड), प्रोटोप्लाज्म (जीवाणु), सैल (जीवकोष) — ये सभी एक ही सतत प्रक्रिया के प्रतीत होते हैं। वस्तु मकेन्द्रित सरचनात्मक ऊर्जा है जिससे नये आकार, नयी सरचनाएँ और नये टाइप बनाये जा सकते हैं। वह भी उतनी ही सृजनात्मक है जितने कि जीवित जीव या मन। जब परमाणु (ऐटम) मिलकर एक अणु (मोलीक्यूल) बनते हैं तो उनका एक नया स्वरूप हो जाता है। उस समग्र पूर्ण के कारण, जिसके साथ उनका सम्बन्ध होता है, उनमें नये गुण आ जाते हैं, जो मिलकर अणु के रूप में आने से पहले उनमें नहीं आ सकने थे।

६. द्रव्य :

दर्शन का सारा इतिहास एक अर्थ में द्रव्य की आलोचना कहा जा सकता है। यद्यपि ग्रीक दर्शन का आरम्भ एक ऐसी स्थायी सत्ता की संकल्पना से हुआ था जो भिन्न भिन्न रूपों और आकारों वाली सभी वस्तुओं में विद्यमान है, किन्तु बाद में पैथागोरस और हेराक्लिटस ने इससे भिन्न दार्शनिक विचारों को जन्म दिया। उनका मत था कि यथार्थ वस्तु कोई अपरिणामी द्रव्य नहीं है, बल्कि कुछ स्थायी गुण ही यथार्थ वस्तु है, जो सब घटनाओं या उत्पत्तियों में विद्यमान रहने हैं। पैथागोरस के अनुसार वस्तुओं का असली तत्त्व सरया है। हेराक्लिटस का मत था कि द्रव्य कोई ऐसी चीज़ नहीं है जो उत्पत्ति या घटना से बाहर हो, बल्कि वह एक विद्वब्यापी नियम है जो समस्त उत्पत्ति या घटनाओं में व्याप्त है और उसे उसका आकार प्रदान करता है। काण्ट की दृष्टि में द्रव्य अवधारणा की एक संकल्पना है और ह्यूम का कहना है कि वह हमारी आनुभविक आदत और साहचर्य का परिणाम है। यह एक कल्पना है जो एक नियमित क्रम में बहुधा घटित होने वाली घटनाओं को मिलाकर एक प्रत्यय का रूप प्रदान करती है। ऐवेनेरियस और मास द्रव्य को विचार को सरल बनाने वाला एक संकल्पनात्मक साधन मानते हैं। द्रव्य की एकता नाम-मात्र की है। वास्तव में किसी वस्तु की एकता एक कल्पना-मात्र है। जब हम किसी वस्तु के सम्बन्ध में यह कहते हैं कि यह वस्तु वही है, तो उसका अभिप्राय सिर्फ यही होता है कि कुछ सम्बन्ध

१. 'विज्ञान आज केवल संरचित रचनाओं (आर्गेनिज्म) का अध्ययन है। जीव-विज्ञान वही संरचित रचनाओं का अध्ययन है, जबकि भौतिक विज्ञान छोटी संरचित रचनाओं का।' (व्हाइटहेड : साईंस एण्ड दि माडर्न वर्ल्ड (१९२६), पृ० १४५)।

स्थिर रूप से विद्यमान है। हमारे मनों की रचना इस प्रकार की है कि वे कुछ परस्पर सम्बद्ध परिस्थितियों को एकत्व मान लेते हैं और उन परिस्थितियों को उसका गुण समझने हैं। हम वस्तुओं में भेद उनके गुणों से करने हैं। हम किसी वस्तु को एक ही या वहाँ वस्तु तभी तक मानने हैं जब तक कि उसमें एक ही या वही गुण होते हैं। द्रव्य क्या है इसका सबसे ज्यादा सन्तोषजनक उत्तर लोत्जे के दम स्मरणीय वाक्य में मिलता है कि कोई वस्तु जो-कुछ करती है, वही वह है। जिम दृग् में वह व्यवहार करती है वही उसकी प्रकृति है। लोत्जे ने अपने 'मेटा-फिजिक्स' में बताया है कि किस प्रकार एक द्रव्यात्मक यथार्थ सत्ता की, जो उसमें विद्यमान गुणों को वस्तु के श्यायित्व और स्थिरता का रूप प्रदान करती है, मकल्पना निरर्थक है।^१ किसी वस्तु का आन्तरिक तत्त्व और अन्तःसार क्या है, यह हम नहीं जानते। हम किसी वस्तु को वास्तविक, यथार्थ या एक-जैसी तभी कहते हैं जबकि वह एक खास दृग् से व्यवहार करती है, जब वह एक विशिष्ट नियत भ्रम में बदलती है। किसी वस्तु की यथार्थता वह नियम है जिसके अनुसार परिवर्तमान घटनाएँ एक-दूसरे से जुड़ी हुई हैं, वह मूल है जो उसके इतिहास को मार रूप में प्रस्तुत करता है, वह भ्रम है जो उसके व्यवहार को प्रकट करता है। लोत्जे ने वस्तु के सार-तत्त्व की तुलना एक राग से की है जिसमें एक के बाद एक स्थिर एक तारतम्य के नियम का पालन करते हैं। हम किसी वस्तु को द्रव्य तभी कहते हैं जबकि उसके गुण परस्पर समन्वित हों, जब उनके उत्तरोत्तर परिवर्तन एक ऐतिहासिक मार्ग का अनुगमन करें। किसी वस्तु की सत्ता उसकी उत्पत्ति या घटनात्मक रूप है। ब्राइटहेड का कहना है कि किसी आगिक वस्तु में स्थायी वस्तु 'द्रव्य' नहीं बल्कि 'आकार' है, और आकारों के सम्बन्धों का परिवर्तन होना रहता है।^२ देश-काल के सीमित क्षेत्रों में प्रायः ऐसे गुण होते हैं जो न्यूनतम अधिक स्पष्टता से एक-दूसरे से अलग किये जा सकते हैं, और जो दीर्घकाल तक स्थायी बने रहते हैं और यदि उनमें परिवर्तन होता भी है तो व्यवस्थित दृग् से और आहिस्ता-आहिस्ता। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि परिवर्तन एक नमूने (टाइप) के अन्तर्गत होते हैं। आधारभूत मरचना में परिवर्तन नहीं होता। 'भौतिक वस्तु' शब्द का अर्थ ऐसे विस्तृत, गुणात्मक देश-काल क्षेत्र ही हैं। भौतिक जगत् की वस्तुएँ इसी अर्थ में 'द्रव्य' हैं। उनमें हमें कोई ऐसा स्थायी अविच्छिन्न

१. अंग्रेजी अनुवाद, भाग १, अध्याय ३, पृ० ५७-७५।

२. प्रोमेथ पण्ड रियेजियो (१९२६), पृ० ४०।

(सबस्ट्रेटम) नहीं मिलता जो अपने गुणों और सम्बन्धों के परिवर्तन का साहमिक कार्य करे और साथ ही इन परिवर्तनों में स्वयं वंसा-का-वंसा बचा रहे। वास्तव में द्रव्य से हमारा अभिप्राय एक घटनावली होता है।

व्वाण्टम सिद्धान्त ने एक स्थायी द्रव्य की संकल्पना को भौतिक विज्ञान की दृष्टि से असंगत बना दिया है। वस्तु वास्तव में एक स्थान या केन्द्र से पड़ने वाले प्रभावों का समूह है और यह स्थान या केन्द्र भी अपने आपमें विदुड प्राक्कल्पना-मात्र है। ठीक-ठीक कहा जाए तो हम सिर्फ घटनाओं का समूह ही देखते हैं, जो किसी नाटक के दृश्यों या किसी राग के स्वरों की भाँति एक के बाद एक आने हैं। ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो किसी भी क्षण सम्पूर्ण रूप में विद्यमान हो या सारे समय अनुजीवित रहे। यहाँ तक कि एक इलेक्ट्रॉन के बारे में भी यह नहीं कहा जा सकता कि वह वस्तु का एक ऐसा कण है जो सारे समय एक-जैसा रहता है और एक निश्चित देश-क्षेत्र में अवस्थित है। वस्तु का आत्मैक्य (वह एक या वही है, ऐसा भाव) अपेक्षाकृत दीर्घकाल तक औसत रूप में एक-जैसा रहने की प्रक्रिया का परिणाम है। एक इलेक्ट्रॉन भी साह्यिकी की दृष्टि से अपरिवर्तित तत्त्व है, अर्थात् वह औसत रूप में एक-जैसा रहता है। उसकी द्रव्यात्मकता का कारण एक उच्चतर समन्वयकारी शक्ति है; क्योंकि कोई भी सतत रूप से रहने वाली वस्तु किसी उच्चतर समन्वयकारी शक्ति का ही परिणाम होती है। किसी वस्तु की एकता का अर्थ उसके इतिहास की एकता होता है।^१ कारण-कार्य सम्बन्ध वस्तु को काफी ऐक्य प्रदान करता है जिससे उस वस्तु को एक पृथक् नाम दिया जा सकता है। दुर्भाग्य से एक नाम एक ही वस्तु की ओर संकेत करता है और यदि सम्बद्ध घटनाएँ एक ही स्थान पर घटित नहीं होती तो हम कहते हैं कि वह वस्तु वहाँ से दूसरे स्थान पर चली गई है।

यदि वस्तुएँ घटनाओं की शृङ्खलाएँ हैं तो एकता का अर्थ है सम्बद्ध सातत्य। यदि परिवर्तन आहिस्ता-आहिस्ता होते हैं और उनसे वस्तु की संरचना नहीं

१. ब्रैण्डर रसेल ने कहा है : 'हमें द्रव्य और कारण दोनों की अपनी कल्पनाओं को बदलना होगा। यह कहना कि परमाणु स्थायी है ऐसा ही है जैसा कि यह कहना कि एक धुन स्थायी है। यदि एक धुन को बजाने में पाँच मिनट लगने दें तो हम उसे सारे समय विद्यमान एक ही वस्तु नहीं मानते, बल्कि उसे स्वरों की एक शृङ्खला मानते हैं जो इस दंग में परस्पर जुड़ी हुई होती है कि उसका आकार एक हो जाता है। धुन की एकता सौन्दर्य-बोधात्मक होती है और परमाणु की एकता कारणात्मक होती ॥ १' (एन आइडलाइन अ.फ़. क्रिपानन (१९२७), पृ० ११८)।

बदलती तो उनमें विद्यमान सातत्य को एकत्व समझ लिया जाता है। यदि परिवर्तन एकाएक और सम्पूर्ण रूप से होते हैं और उनसे वस्तु की मरचना बदल जाती है तो हम कहते हैं कि वस्तु का एकत्व भंग हो गया है और वह बदल गई है। वस्तु की योजना या अम में स्थायित्व एक निश्चित समय तक ही रहता है। यदि वह अधिक समय तक रहता है तो हम कहते हैं कि यह वस्तु अधिक द्रव्यात्मक है। किन्तु उसका अर्थ द्रव्य का स्थायित्व नहीं होता। हम किसी वस्तु के बारे में यह बात, कि यह वही है, तभी कहते हैं जबकि उसके तत्त्व में सामान्य परिवर्तनों के साथ-साथ उसके आकार में स्थायित्व होता है। उदाहरण के लिए, मानव-देह को लीजिए। उसमें सारभूत वस्तु किन्हीं दो श्रेणियों में एक-जैसी नहीं रहती, फिर भी हम उसे तब तक एक ही या वही कहते हैं, जब तक कि उसका बाह्य आकार और उसके व्यवहार के विशिष्ट तरीके कायम रहते हैं। ऐसे भी उदाहरण हैं, जहाँ सातत्य होता नहीं, किन्तु हम उसका आरोप करने हैं। उदाहरण के लिए, हम अपने-आपको एक ही मानते हैं और यह भी मानते हैं कि हमारे परिवेश एक ही है, हालाँकि हम अपने परिवेश का खयाल भी नहीं करते और हमारे चेतन जीवन में भी नींद के समय व्यवधान पड़ जाता है। कभी-कभी हमारे सातत्य के प्रत्यक्ष भ्रमपूर्ण और चलभट्टे हुए होते हैं। सिनेमा में एक-दूसरे में बिलकुल भिन्न घटनाओं में भी हमें सातत्य का अनुभव होता है। द्रुत कम्पनों को हम स्थायी रंग मान लेते हैं। क्वाण्टम का सिद्धान्त भी हमें यही सिखाता है कि प्रकृति में अन्ततः असातत्य विद्यमान है। फिर भी तकशास्त्र की दृष्टि में पदार्थों के श्रेणी-विभाजन में आने वाला द्रव्य एक सातत्य है जिसे या तो हम प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं या अनुमान से जानते हैं।

हम द्रव्य किसे मानते हैं, यह हमारी दिलचस्पी और प्रयोजन पर निर्भर करता है। कुछ प्रयोजनों के लिए मानवीय व्यक्ति ही द्रव्य है। अन्य प्रयोजनों के लिए उसके शरीर का कोई भी अंग द्रव्य हो सकता है। दार्शनिक प्रयोजन के लिए प्रकृति समग्र रूप में द्रव्य हो सकती है। यदि द्रव्यत्व का चिह्न स्वतन्त्र मत्ता है तो कोई भी ससीम वस्तु द्रव्य नहीं है, मले ही हम किसी भी घटना-शृङ्खला को अपने परम्परागत प्रयोजनों के लिए एक व्यक्ति की मजा दे दें। वस्तु घटनाओं के एक समूह का नाम है, जिसमें कुछ अपेक्षया स्थायी आदर्श और शक्तिशाली निहित हैं।

७. कारण :

कारण की सकल्पना में भी ससोधन की आवश्यकता है। किसी भी विज्ञान की सम्भावना के लिए यह अनिवार्य शर्त है कि हमारे सम्मुख उपस्थित घटनाओं में कुछ वास्तविक सम्बन्ध हो, वे सम्बन्ध केवल द्रष्टा की कल्पना-भाजन हो। काण्ट इसका एक सरल उदाहरण देता है। उसका कहना है कि जब मैं किसी घर को देखता हूँ, तो उसके सम्बन्ध में मेरा बोध कहीं भी प्रारम्भ हो सकता है और कहीं भी खत्म। वह ऊपर के सिरे से प्रारम्भ होकर नीचे के तल पर या नीचे के तल से प्रारम्भ होकर ऊपर के सिरे पर समाप्त हो सकता है। किन्तु जब हम धारा में बहते हुए जहाज को देखते हैं तो उसे अनुभव करने का क्रम निश्चित होता है; हम उसे न तो बदल सकते हैं और न उलट। काण्ट का कहना है, कि कारणता का नियम एक सख्त सिद्धांत प्रागनुभव सिद्धान्त है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि प्रत्यय प्रयत्न के अव्यवहित अनुभव में उदय होता है, जिसे हम वस्तु-निष्ठ विज्ञान में व्याख्यात्मक सिद्धान्त के रूप में इस्तेमाल करते हैं। यदि इच्छात्मक निमित्तता ही कारणता की सकल्पना का आधार है तो निःप्राण वस्तुओं को निमित्त कारण नहीं माना जा सकता। इसके अलावा इच्छात्मक निमित्तकारणता चाहे हमारे लिए कितनी ही सुपरिचित वस्तु हो, किन्तु हम सहज में उसकी व्याख्या नहीं कर सकते। कारण, इच्छात्मक निमित्तकारणता में कठोर सम्पर्क अन्तर्निहित है, जबकि सघन रूप से परस्पर जुड़ी हुई स्थितियों में भी वह विद्यमान नहीं होता। इसके प्रतिरिक्त कारणता की सकल्पना में एक यह बात भी अन्तर्निहित प्रतीत होती है कि ससार विभिन्न वस्तुओं का एक समूह है, जबकि वास्तव में वह वंसा नहीं है। सिर्फ इसलिए कि सकल्पनाएँ स्पष्ट और निश्चित हैं, यह नहीं कहा जा सकता कि जिन स्थितियों के साथ उनका सम्बन्ध है वे भी उतनी ही स्पष्ट और निश्चित हैं। भूत सत्ताओं पर गणित के फारमूले लागू कर हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि कार्य कारण के बराबर ही होता है, उससे अधिक नहीं। किन्तु यदि कारण और कार्य दोनों एक-जैसे अथवा समान होते हैं तो समस्त सृजनात्मकता और प्रगति का अन्त हो जाएगा। घटनाएँ कुछ नियमों के अनुसार घटती हैं। ऐसी कोई आवश्यकता नहीं है कि वे उसी ढंग में हों, किन्तु स्थिति यह है कि वे होंती उसी ढंग में हैं। हम नहीं जानते कि हाइड्रोजन और ऑक्सीजन के मिलने से ही पानी क्यों बनना चाहिए, और तत्वों के मिलने से क्यों नहीं। ऐसा प्रतीत होता है कि यह सब बिना किसी तर्क के मनमाने ढंग से होता है। प्रकृति

मे वस्तुएँ किसी आवश्यकता में विद्यमान नहीं होती। किसी भी वस्तु का होना 'अनिवार्य' नहीं है और न किसी वस्तु के होने का कोई 'औचित्य' है। तथ्य सिर्फ इतना ही है कि वस्तुएँ 'हैं'। छूम ने बहुत पहले यह मित्र कर दिया था कि कारण और कार्य में विश्वास करने का इसके सिवाय कोई उचित तर्क नहीं है कि हम कुछ चीजों को कुछ चीजों के बाद होने देखते हैं। चाहे हम कुछ घटनाओं को केनतो ही बार एक नियत क्रम में होते देखें, हम उनसे कुछ नहीं सीखते। पौर्वा-त्य क्रम के नियम प्रेक्षित तथ्य हैं, उनमें तार्किक अनिवार्यता या आवश्यकता कुछ नहीं है। जब हम कहते हैं कि 'क' के बाद 'ख' जरूर आता है, तो उसका अभिप्राय यही होता है कि बहुत से उदाहरणों में 'क' और 'ख' का यह सम्बन्ध हम देखते हैं और हमें इसके विपरीत कोई उदाहरण ज्ञात नहीं है। यह कहना कि 'ख' 'क' के पैदा होता है, सिर्फ उनके क्रम को बताना है। उसका यह अभिप्राय कदापि नहीं होता कि 'ख' 'क' ही है या 'क' के बराबर है। कार्य कारण का ही दूसरा रूप नहीं है। अन्न प्रारम्भ का ही वेश-परिवर्तन नहीं है। हम किसी को 'कारण' नहीं कह सकते, क्योंकि कारण-जैसी कोई चीज नहीं है, सिर्फ कारण-सम्बन्धी कुछ नियम हैं, कुछ ऐसे चुने हुए क्रम हैं जिन्हें हम एक-सा पाते हैं, कुछ पौर्वापर्य के अनुभूत नियम हैं। घटनाएँ परस्पर-सम्बद्ध होती हैं और कारण-कार्य नियम हमें उन घटनाओं के आपसी सम्बन्ध बताने हैं।

८. क्रम और प्रगति :

ब्रह्माण्ड का हम वैज्ञानिक अध्ययन और विवेचन कर सकते हैं, क्योंकि प्रकृति परस्पर-सम्बद्ध घटनाओं का एक ताना-बाना है। हर घटना का एक व्यक्तिगत और एक समष्टिगत स्वरूप होता है। उसमें अपनी एक विशिष्टता एक अद्वितीयता होती है और साथ ही अन्य घटनाओं के साथ उसका सम्बन्ध भी होता है। हर घटना जो कुछ है वही है, किन्तु वह जो कुछ है वह तब तक नहीं हो सकती जब तक कि अन्य घटनाओं का प्रभाव और सहायता उसे प्राप्त न हो। घटनाएँ किसी भी तरह दूसरी घटनाओं में विलकुल विच्छिन्न, एकाकी और बिडकी-भरोसे के सम्पर्क से रहित नहीं हैं। व्यक्ति से उसका परिवेग अलग या पराया नहीं है। परमाणु की पुरानी संकल्पना में परमाणु अपने स्वरूप में तो पूर्णतः स्वतन्त्र और व्यतिरिक्त होने थे और उनके सम्बन्ध बिलकुल बाह्य, परकीय और आकस्मिक थे। उस संकल्पना के अनुसार परमाणु के इर्द-गिर्द परिवेग हो

या न हो और हो तो चाहे कैसा भी हो, परमाणु बदलेगा नहीं, बँसा ही रहेगा। किन्तु अब इलैक्ट्रॉन की संकल्पना ने परमाणु को एक सामष्टिक रूप भी प्रदान कर दिया है। यदि हम उसे एक पृथक् अमूर्त व्यष्टि के रूप में ही मानें तो हमें उसका बोध हो ही नहीं सकता। इलैक्ट्रॉन मिलकर समूह या समग्र की रचना करते हैं और उनके सम्बन्धों का बोध हमें तभी हो सकता है जबकि हम उन्हें समग्र के अंग या सदस्य के रूप में देखें। एक सजीव शरीर के भीतर विद्यमान इलैक्ट्रॉन उससे बाहर के इलैक्ट्रॉन से भिन्न होता है, क्योंकि शरीर की योजना और व्यवस्था में उसका भी हिस्सा होता है। परमाणु के भीतर प्रोटानों और इलैक्ट्रॉनों के पारस्परिक सम्बन्ध बाह्य या आकस्मिक नहीं हैं, वरन् स्वयं परमाणु की सामान्य संरचना के ही परिणाम हैं। अणु (मौलीक्यूल) आदि अधिक सम्मिश्र संरचनाएँ उनके गुणों को निर्धारित और निर्दिष्ट करती हैं। भौतिक स्तर पर भी यथार्थता स्वतन्त्र और एक-दूसरे से असंग वस्तुओं का समूह ही नहीं है, बल्कि वह उनसे बना हुआ एक समग्र पूर्ण अवयवी है और इसीलिए उसकी एक नियत संरचना है जो उसके अंगों के सम्बन्धों और गुणों को निर्दिष्ट करती है। समग्र पूर्ण अवयवी द्वारा नियन्त्रण एक विशिष्ट आश्चर्यजनक तथ्य है। हम उसके एक अंग से दूसरे का अनुमान कर सकते हैं, क्योंकि घटनाएँ पारस्परिक सम्बन्ध का ही एक ससार हैं। किसी भी एक मजिल में यह समस्त ब्रह्माण्ड एक विश्व-स्थिति है और उसका कोई एक भाग उसकी समूची पृष्ठभूमि है।

ससार में केवल क्रम ही नहीं है, प्रगति भी है। भौतिक ससार की दो विशिष्टताएँ हैं—सातत्य और परिवर्तन, अतीत के साथ सम्बन्ध और भविष्य में सृजनात्मक प्रगति। काल एक सम्बन्ध है, केवल पीरियड ही नहीं है। अतीत मरता नहीं, वर्तमान में जीवित रहता है और वर्तमान भविष्य में प्रवाहित होता रहता है। हर घटना का सम्बन्ध केवल अतीत से ही नहीं भविष्य से भी होता है। चेतन-स्तर पर यदि हम देखें तो हम पायेंगे कि हमें न केवल अतीत का स्मरण होता है, बल्कि भविष्य की कल्पना भी होती है। भौतिक स्तर पर भी अतीत की स्मृति और भविष्य की कल्पना—जैसी चीजें होती हैं—एक भौतिक स्मृति और दूसरी अन्ध-भविष्य कल्पना। ससार की कोई भी घटना अपने-आपमें पूर्ण नहीं होती। वह अपनी पूर्णता एक अनिश्चित भविष्य में देखती है। प्रकृति की समग्र प्रक्रिया में हमें सृजनात्मकता अथवा नवीन का जन्म दिलाई देना है, जिसे हम फिर से पुरातन में लौटा नहीं ले जा सकें और न पुरातन

का परिणाम ही कह सकते हैं। अपने वर्तमान के ज्ञान के आधार पर हम भविष्य का प्राक्कथन नहीं कर सकते। परमाणु की विकिरण प्रक्रियाएँ और रासायनिक सम्मिश्रण स्यायी यौगिक (कम्पाउंड) पैदा करते हैं। हाइड्रोजन के दो परमाणु, जो एक-दूसरे से कुछ दूर हैं और जिनमें एक अणु बनाने के लिए आवश्यक पूर्ण ऊर्जा है, बाह्य प्रभावों का दृष्टक्षेप न होने पर आकर्षण के अप्रतिरोध्य नियम के अन्तर्गत एक-दूसरे का और गति करते हैं। दोनों परमाणु एक निश्चित उद्देश्य के लिए कार्य करते हैं, हालाँकि वे यह बात जानते नहीं। प्रकृति में हमेशा कुछ-न-कुछ नया घटित होना रहता है। हर घटना एक नयी सम्भावना को वास्तविक बनाती है जो अतीत में निहित नहीं होती। वस्तु अपनी प्रगतिकी कूच में कुछ नये मरचनात्मक समूह और संयोग बनाती है जो न केवल हमारे लिए मूल्यवान् हैं, अपितु ब्रह्माण्ड की क्रम-व्यवस्था में भी मूल्यवान् हैं। लॉर्ड माँगन का कहना है कि प्रकृति में ऐसी सर्वथा नयी उद्भूत होने वाली वस्तुएँ हैं—इनके लिए उन्होंने जी० एच० लुइस का 'इमर्जेंट' शब्द प्रयोग किया है—जिनके स्वरूप और लक्षणों के बारे में उनके विभिन्न घटकों के स्वरूपों को देखकर पहले से कुछ नहीं कहा जा सकता। इन नयी संरचनाओं के स्वरूप और प्रकृति को उनके उद्भव या उत्पत्ति के बाद अध्ययन और परीक्षणों से ही जाना जा सकता है। जो वस्तुएँ एकाधिक वस्तुओं के मिलने के परिणामस्वरूप बनती हैं (रिजल्टेंट) उनकी प्रकृति तो उनके घटकों से मिलती-जुलती है किन्तु सर्वथा नयी उद्भूत होने वाली वस्तुओं (इमर्जेंट) की प्रकृति और संरचना सर्वथा भिन्न, अश्लिष्ट और नयी होती है। यदि विकास (एवोल्यूशन) का अर्थ एक ऐसी वस्तु को अनावृत करना है जो पहले में विद्यमान है तो उद्भव (इमर्जेंस) का अर्थ एक ऐसी वस्तु का उद्भूत या आविर्भूत होना है जो स्वयं उसके भीतर पहले में निहित, किन्तु छिपी हुई थी, किन्तु विकास का अर्थ एक सर्वथा नयी वस्तु का अस्तित्व में आना किया जाता है, जिसका प्राक्कथन उसके अस्तित्व में आने से पहले नहीं किया जा सकता।

यद्यपि प्रत्येक घटना हर दूसरी घटना से भिन्न होती है और उसका एक अपना अलग और विशिष्ट स्वरूप होता है, तो भी हम अपना ध्यान आकार, वनत या मरचनात्मक संघटन पर केन्द्रित करते हैं और जब तक वह यही रहता है तब तक हम उन परिवर्तनों की परवाह नहीं करते, जो वैज्ञानिक वर्गीकरण की दृष्टि में नगण्य होते हैं। किन्तु जब कोई नया मरचनात्मक संघटन उद्भूत होना है तो वह हमारा ध्यान आकृष्ट करना है और हम कहते हैं कि एक नया आकार पैदा

हुआ है। एकाधिक वस्तुओं के मिलन के परिणामस्वरूप होने वाली प्रगति और एकाधिक वस्तुओं से एक नयी वस्तु के उद्भव से होने वाले विकास का अन्तर केवल उनकी कार्यविधि का अन्तर है, दार्शनिक दृष्टि से वह अन्तर नहीं होता। दोनों अवस्थाओं में काल में कुछ-न-कुछ सृजनात्मक प्रगति होती है, चाहे वह थोड़ी हो या अधिक। वस्तु का स्वरूप तत्त्वतः सृजनात्मक होता है और उसकी प्रक्रियाएँ अप्रत्यावर्तनीय होती हैं। इसीलिए उसे ब्रह्माण्ड की जननी कहा जाता है। सृजनात्मकता केवल प्राणमय और मनोमय पहलुओं तक ही सीमित नहीं है, वस्तु भी सृजनात्मक परिवर्तन है। उसकी अप्रत्यावर्तनीय प्रक्रियाओं का अर्थ है कि उनके निश्चित आयोजन और उद्देश्य है, भले ही वस्तु को उनका ज्ञान न हो। भौतिक जगत् स्वयं एक ऐसे भविष्य के लिए तैयारी करता है जो अपूर्ण और अधूरा रह गया है। एक निश्चित समय पर पृथ्वी की सतह पर प्रभूत मात्रा में कार्बन, हाइड्रोजन और ऑक्सीजन आए और उन्होंने जीवन के उद्भव के लिए अनुकूल परिस्थितियाँ पैदा कीं। इन भौतिक परिस्थितियों और परिवेश की प्रक्रियाओं की तब तक कोई युक्तियुक्त व्याख्या नहीं की जा सकती, जब तक यह न मान लिया जाए कि जिस जीवन की तैयारी के लिए वे हुई थी, उनका कोई निश्चित उद्देश्य है।

अतीत से वर्तमान की व्याख्या नहीं की जा सकती। हर घटना एक रहस्य है। सत्ता एक सतत चमत्कार है। भौतिक विज्ञान यदि एक चमत्कार को एक समीकरण (इक्वेशन) में परिणत करने का प्रयत्न करे तो वह सफल नहीं होगा। वह सिर्फ यह बताता है कि पिण्ड किस ढंग से व्यवहार करते हैं, किन्तु वह यह नहीं बताता कि वे ऐसा क्यों करते हैं। हमारे भौतिक और रासायनिक प्रतीक कार्य के लिए आवश्यक साधन हैं और वे हमारे लिए अत्यधिक उपयोगी हैं। किन्तु ये प्रतीक सिर्फ यथार्थता और वास्तविकता के एक ही पहलू का प्रतिपादन करते हैं और वह भी विलगुन नपे-तुले रूप में नहीं, बल्कि मोटे तौर पर। हमारा यह गयात हो सकता है कि हम वस्तु के बारे में सब-कुछ जानते हैं, उसका अस्तित्व असन्दिग्ध है और उसकी प्रकृति और स्वरूप को समझा जा सकता है, परन्तु वास्तव में हम जो कुछ जानते हैं, वह वस्तु का हम पर पड़ने वाला प्रभाव ही है। जब हम उस पर विचार करते हैं तो हम देखते हैं कि वह कुछ भावनाओं और उनके आपसी सम्बन्धों के मिश्रण और कुछ नहीं है। वह अनुभव और सम्भावित अनुभव-मात्र है।

६. भौतिक विज्ञान और आत्मनिष्ठतावाद :

यह हमें मकता है कि वस्तु की मरचना उसमें अधिक सम्मिश्रित और जटिल हो और उसकी सम्भावनाएँ उसमें अधिक सूक्ष्म हो जितनी कि हम कल्पना करते हैं, फिर भी वस्तु वस्तु ही है और कुछ नहीं। वस्तु की वैज्ञानिक ऊर्जा बताने का अर्थ उसे मन के समकक्ष बताना नहीं है। किन्तु कुछ वैज्ञानिक दार्शनिकों की पुश्तकों में भौतिक वस्तु की मानसिक वस्तु के रूप में व्याख्या करने की प्रवृत्ति दृष्टिगोचर होती है। इसका उत्तरदायित्व मुख्यतः आधुनिक भौतिक विज्ञान के दो मुख्य विद्वान्तो—सापेक्षतावाद और क्वाण्टम सिद्धान्त—पर है। दार्शनिक विचार के इतिहास का अध्ययन करते हुए हम यह बात देखते हैं कि उसमें सापेक्षतावाद और आत्मनिष्ठतावाद को आम तौर पर एक ही समझ लिया जाता है। वस्तुओं के परिवर्तनीय लक्षणों का कारण प्रायः द्रष्टा की दृष्टि समझ लिया जाता है। इसका एक प्रसिद्ध उदाहरण हम प्रधान और गौण गुणों के भेद में पाते हैं। यह माना जाता है कि 'गौण' गुण अर्थात् वस्तुओं के परिवर्तनीय लक्षण वर्ता या द्रष्टा की प्रवृत्ति पर निर्भर होते हैं। किन्तु अब क्योंकि 'प्रधान' गुण भी सापेक्ष माने जाते हैं इसलिए वे भी आत्मनिष्ठ कल्पित किये जाते हैं। वे सब गुण, जो किसी वस्तु या प्रणाली में किसी अन्य वस्तु या प्रणाली के सम्बन्ध में किन्हीं विशिष्ट परिस्थितियों में होते हैं, सापेक्ष कहलाते हैं, जबकि वे गुण, जो किसी वस्तु में किसी बाह्य वस्तु के साथ सम्बन्ध के बिना, उनकी अपनी सत्ता में होते हैं, वे निरपेक्ष कहलाते हैं। जो गुण किसी समय निरपेक्ष और स्वाभाविक कहे जाते वे अब सापेक्ष और परिवर्तनीय माने जाते हैं। वे मही मानों में यथार्थ के गुण और स्वरूप नहीं हैं, बल्कि द्रष्टा की दृष्टि के परिणाम हैं। इनके अतिरिक्त, मानवीय परिप्रेक्ष्य का साम्यानुमान घटनाओं की सापेक्षता की व्याख्या में भी अपनाया जाता है। यदि भौतिक सम्बन्धों में सापेक्षता है तो मानवीय परिप्रेक्ष्यों की आत्मनिष्ठता भी उनमें होनी चाहिए।^१ यदि हम प्रकृति की

१. एडिंगटन का कहना है : 'भौतिक जगत् की वस्तुएँ किस प्रकार व्यवहार करती हैं, इसका जो विवरण हम देने दें, उस पर हमारा अपना, हमारी परम्पराओं की और हमारी रुचियों की द्वाया उसमें वही अधिक रहती है जितना कि हम महशूस करने दें। एक वस्तु पर जो परम्पराओं की एक शृंखला की दृष्टि से विचार किया जाता है वो वह बड़े विशिष्ट और अमरारण दंग में व्यवहार करती प्रतीत होती है, किन्तु उसी को जब हम कुछ अन्य परम्पराओं की दृष्टि से देखते हैं तो हमें उसमें कुछ अमरारणता या विशिष्टता नजर नहीं आती।' (दि नेचर ऑफ़ दि फ़िजिकल वर्ल्ड (१९२८), शृष्ठ १५२)

एकरूपता में विश्वास करते हैं तो उसका कारण यह है कि हम हर वस्तु को सरल रूप में चाहते हैं, उसका कारण यह नहीं कि प्राकृतिक दृष्टि से वैसा होना आवश्यक है। हमारे द्वारा निर्धारित नियम प्रकृति की संरचना या योजना के अंग नहीं हैं। 'यह तथ्य, कि पृथ्वी के लिए देश और काल से गुजरने के लिए एक ऐसा मार्ग नियंत्रित कर दिया गया है, जिसकी पहले से ही भविष्यवाणी की जा सकती है, उसके व्यवहार पर कोई वास्तविक प्रतिबन्ध नहीं है बल्कि यह प्रतिबन्ध तो हमारी उस आकारिक विचार और गणना-प्रणाली का अंग है जिसके द्वारा हम पृथ्वी के गति सम्बन्धी व्यवहार की व्याख्या करते हैं।' ^१ चेतना महज 'एक ऐसी अतात्त्विक वस्तु नहीं है जो कभी कभी विकासोन्मुख इतिहास की किसी उत्तरवर्ती मजिल में अजीब प्रकृति के मध्य में पाई जाती हो,' बल्कि वह समस्त अनुभव के लिए आवश्यक और अनिवार्य तत्त्व है। भौतिक विज्ञान अपनी विचारणीय वस्तुओं में जो गुण आरोपित करता है, वे मुख्यतः विचारक मन की उपज हैं। भौतिक विज्ञान एक ऐसी संरचना है जिसे हम अपने मन पर अनुभव किये जाने वाले प्रपञ्च और उनके आधार पर बनाये गए नियमों से खड़ी करते हैं। इसके अतिरिक्त स्वयं भौतिक जगत् में भी कुछ स्वतोभावित्व है। अपूर्व निर्धारितत्व और आत्मिकता का सम्बन्ध ग्राम तोर पर मानवीय इच्छा से जोड़ा जाता है। प्राकृतिक घटनाएँ सामान्यतः अपूर्व निर्धारित मानी जाती हैं। हाईसेनबर्ग के अपूर्वनिर्धारितता के सिद्धान्त के सम्बन्ध में एडिगटन ने कहा है, 'भौतिक विज्ञान किसी पूर्व-निर्धारित नियम से बँधा हुआ नहीं है।' ^२ भौतिक यथार्थता और संरचनात्मक कारणता के विवाद के सम्बन्ध में आइन्स्टाइन को उद्धृत करते हुए एडिगटन ने कहा है कि 'भविष्य अतीत में विद्यमान कारणों के प्रभावों का एक सम्मिश्रण है, किन्तु उसमें कुछ ऐसा तत्व भी मिला है जिसको हम पहले से नहीं बता सकते—और उसे पहले में न बता सने का कारण सिर्फ यह नहीं है कि इस प्राक्कथन के लिए आवश्यक दत्त सामग्री प्राप्त करना क्रियात्मक दृष्टि से सम्भव नहीं है, बल्कि उसका कारण यह है कि ऐसी कोई दत्त सामग्री है ही नहीं जो उनकी कारण-कारण शृङ्खला को हमारे अनुभव में ला सके।' ^३ एडिगटन का यह विश्वास प्रतीत होता है कि यह अपूर्व निर्धारितत्व मानसिक क्रिया का, चुनाव की स्वतन्त्रता का चिह्न

१. दि नेचर आः दि फिजिकल वर्ल्ड, पृष्ठ १४८।

२. दि नेचर आः दि फिजिकल वर्ल्ड, पृष्ठ २६४।

३. दि नेचर आः दि फिजिकल वर्ल्ड, पृष्ठ २६४-२६५।

प्रतीत होता है। क्योंकि भौतिक विज्ञान के नियम सही मानों में किन्हीं कारण कार्य-सम्बन्धों पर आधारित नहीं हैं और क्योंकि ऐसी कोई भी चीज नहीं है जो परमाणु के वक्राण्टम सिद्धान्तों को, जो न्यूनाधिक दिमाग से सोच-विचार कर किये गए चुनावों के समान प्रतीत होने हैं, पूर्व-निर्धारित करनी हो, इसलिए परमाणु की तह में जो कुछ है उसे मस्तिष्क की तह में विद्यमान वस्तु के साथ सतत रूप में विद्यमान कहा जा सकता है। 'जहाँ तक मस्तिष्क का सम्बन्ध है, हम देखते हैं कि बाह्य मकेतकों के अध्ययन के पीछे एक मानसिक जगत् भी है जिसे हम अपनी अन्तर्दृष्टि में देख सकते हैं, और उस जगत् में हम निर्णय या निर्धारण के तथ्य की एक नयी तस्वीर देखते हैं, जिसके बारे में हम यह मान सकते हैं कि वह उसके यथार्थ स्वरूप को अभिव्यक्त करती है—बताने कि 'यथार्थ स्वरूप' जैसी कोई चीज हो। किन्तु परमाणु के सम्बन्ध में हमें ऐसा कोई अन्तर्ज्ञान नहीं है कि बाह्य मकेतकों के पीछे क्या है। हम यह विद्वत्ता करने हैं कि समस्त मकेतकों के पीछे एक पृष्ठभूमि है जो मस्तिष्क की पृष्ठभूमि के साथ सतत रूप में विद्यमान है।^१

एडिंगटन ने जो दूसरी युक्ति दी है वह यह है कि वैज्ञानिक सत्यों की परीक्षा और पुष्टि केवल मूल और सम्मिश्रित घटनाओं में ही की जा सकती है, जिनके समग्र स्वरूप की केवल समीकरणों से ही परीक्षा और निर्धारण नहीं किया जा सकता। भौतिक विज्ञान के नियमों का सम्बन्ध ऐसे अमूर्तकरणों, 'मकेतकों के मकेतों' के परिमाणात्मक सह-सम्बन्धों के साथ है, जो सम्भावित सत्तारों में से किसी एक में लागू हो सकते हैं। ऐसे सत्तारों की अनिश्चित सख्या में से, जो इस बात का उदाहरण है कि प्रकृति के नियमों के अन्तर्गत क्या-कुछ सम्भव है, एक सत्तार ऐसा है जो उन नियमों की पूर्ति में भी कुछ अधिक करता है। उसका ऐसा करना एक ऐसा गुण है, जिसकी व्याख्या स्पष्टतः प्रकृति के किसी भी नियम से नहीं की जा सकती, और जिसे हम 'वास्तविकता' का नाम देते हैं, और इस शब्द का प्रयोग हम किसी विशिष्ट अर्थ को बताने के लिए नहीं करते, उसे एक अनिश्चितता के प्रमाणद्वय से मद्धित रखते हैं। हम किसी सत्तार को वास्तविक इसलिए मानते हैं क्योंकि वही एकमात्र ऐसा सत्तार होता है, जिसके साथ चेतना पारस्परिक क्रिया करती है।^२ 'वास्तविक और अवास्तविक का भेद केवल मन

१ दि नेवर आर्क दि क्रिटिकल वर्ल्ड, पृष्ठ ३११-३१२।

२ दि नेवर आर्क दि क्रिटिकल वर्ल्ड, पृष्ठ २६५-२६६।

की दृष्टि में होता है।^१ घटनाओं जो वास्तविक मात्रांतर पदार्थ होता है वह मानसिक पदार्थ है। 'संसार का पदार्थ मन का पदार्थ है।'^२ यहाँ मन व्यापक अर्थ में लिया जाता है। 'चितना की कोई निदिष्ट व्याख्या नहीं है, वह अवचेतना में छिप जाती है, और उसमें परे हमें किसी अनिदिष्ट वस्तु को स्वीकृत करना चाहिए, जो अनिदिष्ट होने हुए भी हमारी मानसिक प्रकृति के साथ सतत रूप में विद्यमान है। इसे मैं विद्वत् का पदार्थ मानता हूँ।'^३ रहस्यवादियों के रहस्यमय अनुभवों में भी यही अनुभव होता है कि भौतिक संसार और चेतना एक ही हैं।^४

सापेक्ष और परिवर्तनशील लक्षण अनिवार्यतः आत्मनिष्ठ नहीं हैं। विविष्ट और परिवर्तनशील लक्षण भी वैसे ही वास्तविक हैं, जैसे कि सामान्य और व्यापक लक्षण। सापेक्षता का सिद्धान्त ऐसे समीकरण स्थापित करने का प्रयत्न करता है जो सभी प्रेशकों के लिए मही हों और जो ध्वनिगत मान्यता में सर्वथा स्वतन्त्र और मुक्त हों। नया भौतिक विज्ञान वस्तुनिष्ठता को एक नये व्यवस्था में प्रस्तुत करता है किन्तु वह आत्मनिष्ठ और वस्तुनिष्ठ के भेद को स्वीकार नहीं करता। इसके अलावा, यह दृष्टिकोण स्वीकार करना कठिन है कि पृथ्वी की मापक स्थिति आदि वस्तुनिष्ठ प्रतीत होने वाले तथ्यों का घटित होना या न होना मनुष्य की भ्रमिणा पर निर्भर है। सूर्य की गति सिर्फ इसलिए आइन्स्टाइन की भविष्य-गणना के अनुसार नहीं होनी कि वह ऐसा चाहता था। अंतरिक्ष के ग्रह-नक्षत्रों की वास्तविक और निर्धारित गतियाँ निर्धारित भौतिक कारणों की वजह से होनी हैं। इस मान्यता का, कि भौतिक विज्ञान के सामान्य नियम घटनाओं के वास्तविक क्रम और परिस्थितियों को निर्धारित नहीं करते, बल्कि वे सिर्फ उनका वर्णन करते हैं, अर्थ यह नहीं है कि हम उनकी वस्तुनिष्ठता को अस्वीकार करते हैं। समय के हमारे माप—मैकंड, मिनट और घंटा—केवल मानव द्वारा रचित हो सकते हैं, किन्तु प्रकृति की सयवद्ध प्रक्रियाओं में इससे कोई

१. दि नेचर ऑफ दि क्रिटिकल वर्ल्ड, पृष्ठ २६०।

२. दि नेचर ऑफ दि क्रिटिकल वर्ल्ड, पृष्ठ २७६।

३. दि नेचर ऑफ दि क्रिटिकल वर्ल्ड, पृष्ठ २८०।

४. 'हमारे मन संसार से और हमारी हृदय एवं विषाद की भावनाओं से अलग नहीं होते, और हमारी और अधिक गहरी अनुभूतियाँ भी सिर्फ हमारी अपनी ही अनुभूतियाँ नहीं होतीं, बल्कि हमारी चेतना की संकीर्ण सीमाओं से भी परे विद्यमान यथार्थ की भाँकियाँ होती हैं—प्रकृति की समस्तरता और उसकी सुन्दरता मूलतः मनुष्य के आह्लाद और हर्ष के मापक और तरङ्ग होती है।' (दि नेचर ऑफ दि क्रिटिकल वर्ल्ड, पृष्ठ ३२१)।

अन्तर नहीं आता कि हम उन्हें किस रूप में देखते हैं। सौर-परिवार हमारे मन की मृष्टि नहीं, बल्कि वास्तविक वस्तु है, हालाँकि हम लोग अनेक दृष्टिकोणों से उसे देखते-परखते हैं। यही नहीं, ज्योतिर्विज्ञान की अनेक प्रणालियों में उसका स्थान है। एक तरह में देखा जाए तो यह बात बहुत सही है कि हम प्रकृति का निर्माण करने हैं। हम स्थायित्व को मूल्यवान् समझते हैं और प्रतीयमान द्रव्य का एक समार रचते हैं। किन्तु इसमें हम तथ्य की अनिवार्यता की उपेक्षा नहीं कर सकते। तथ्य के नियन्त्रण में ही हम अपने विज्ञानों का भवन खड़ा करते हैं। यदि हम उसकी उपेक्षा कर दें तो विचार महज कल्पना-मात्र रह जाएगा। वस्तु की सकल्पना के लिए अवश्य ही मानवीय मन उत्तरदायी है, किन्तु वह उसका नष्टा किसी भी तरह नहीं है।

मनुष्य के कार्यकलाप और गति विधि निर्धारित नियम में नहीं होने, इसमें हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि मानव स्वतन्त्र है। प्राकृतिक घटनाएँ भी कुछ विहाज में निर्धारित नहीं होतीं, हालाँकि उनका सामान्य मरचना के नियम पूर्णतः निर्धारित होते हैं। किन्तु इस अनिर्धारितता का अर्थ यह नहीं है कि प्रकृति बिना किसी नियम के मनमाने ढंग में कार्य करती है, जैसा कि हम मानव के बारे में कहते हैं। अनिर्धारितता का मिथ्या सिर्फ यही सिद्ध करता है कि भौतिक तापों का कोई एक निश्चित समूह ऐसा नहीं है जो प्राकृतिक तथ्य को, जो अनेक चीजों का मिश्रित और जटिल रूप है, पूरी तरह निर्धारित कर सके। हाइसेनबर्ग का अनिर्धारितता का नियम सिर्फ यही बताता है कि क्रियात्मक तापों की भी एक सीमा है। उसका अर्थ निर्धारितता का अभाव नहीं है। सभी अमूर्त निर्धारण सम्पूर्ण घटना की दृष्टि में आशिक हैं, यहाँ तक कि परमाणु के भीतर जो निर्धारित नियम का कभी-कभी व्यतिक्रम हो जाता है वह भी मानव को स्वतन्त्र मानने की मान्यता में किसी भी बदर सहायक नहीं है। इससे यह कहना कि परमाणु में विद्यमान इलेक्ट्रॉन 'स्वतन्त्र' हैं, स्वयं स्वतन्त्रता को नीचे गिराना है।

यह सत्य है कि विज्ञान के निष्कर्षों की पुष्टि केवल परीक्षणों द्वारा ही की जाती है। किन्तु जब हम यह कहते हैं कि जो-कुछ घटित होता है वह मापेक्ष रूप से वास्तविक है तो उसका अर्थ यह नहीं होता कि वह आत्मगत मन की अपेक्षा में वास्तविक है। विज्ञान अपने निष्कर्षों की पुष्टि के लिए जिस अनुभव का आधार बनाता है, वह मानसिक दत्त सामग्री की कोई व्यक्तिगत प्रणाली नहीं है। वास्तविकता का पता स्वयं घटनाओं के प्रवाह में लगता है, घटनाओं के

आन्तरिक स्वरूप के बारे में हमारी अनुभूतियों या धारणाओं से नहीं। भौतिक जगत् के भीतर गहराई में एक अज्ञात अन्तर्वस्तु या अन्तःसार है जिस तक भौतिक वैज्ञानिकों के तरीके पहुँच ही नहीं पाते। किन्तु वस्तुओं की आन्तरिक प्रकृति का अपरोक्ष ज्ञान हमें केवल चेतन जीवन में ही होता है। सिर्फ इसीलिए हम यह नहीं कह सकते कि यह अन्तर्वस्तु हमारी चेतना की सामग्री है।

एडिगटन के अनुभूत जगत् को जिसे भौतिक विज्ञान के समीकरणों में नहीं बाँधा जा सकता, मानसिक जगत् की सृष्टि बसाने का इस आधार पर जो प्रयत्न किया है, कि आकास्मिकता, सापेक्ष वास्तविकता और अनिश्चितता मानसिक प्रपञ्च के लक्षण हैं। उसके प्रति महानुभूति रखते हुए भी हमारे लिए अनुभव के उन स्थायी और अप्रगृहीत पहलुओं की, जो सिर्फ ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं किये जा सकते, उपेक्षा करना बर्तन है। आनुभाविक दृष्टि से उनके स्वरूप और लक्षण इनमें भिन्न हैं कि उनमें से एक को दूसरा बताने का प्रयत्न करना अप्रयुक्तियुक्त है। मानवीय मन के अनुभव भी वैसे ही प्राकृतिक जगत् के लक्षण हैं, जैसे कि अणुओं की गतिर्या।^१ वस्तु की संकल्पना ही यह सिद्ध करती है कि अनुभूत जगत् का एक ऐसा पहलू भी है जो मानसिक जगत् से सर्वथा भिन्न है और जिसकी अभिव्यक्ति के लिए मानसिक माध्यम से भिन्न माध्यम का आश्रय लिया जाता है। वस्तु का अपेक्षाकृत ठोस होना मन की अभिव्यक्ति में सहायता करता है और साथ ही उसकी क्रिया को सीमित और प्रतिबन्धित करता है। वस्तु के नकारी (अभावात्मक) कार्य पर चिन्तन के इतिहास में बहुत बल दिया गया है। हाइ-मान का क्षय होने पर आत्मा का काम भी खत्म हो जाता है। जैसा कि प्लेटो ने कहा है शरीर आत्मा का मकबरा है। आधुनिक भौतिकशास्त्रियों ने यह जो आशङ्का व्यक्त की है कि भौतिक जगत् की कासावधि खत्म हो रही है और कोई भी मानव या अतिमानव-जाति हमेशा कायम नहीं रह सकती, वह वस्तु के नकारी कार्य पर आधारित है। मूलतः अनुभव में मन और भौतिक वस्तु का परस्पर सम्बन्ध

१. तुलना कीजिए : मैक्स प्लैंक : 'तर्कबुद्धि हमें यह बताती है कि व्यक्ति और समस्त मानव-जगत् नहीं, वह सारा ससार, जिसे हम अपने ऐन्द्रियिक बोध से जानते हैं, विराट् प्रकृति के एक छोटे से टुकड़े से अधिक नहीं है, और इस प्रकृति के नियमों पर मानव-मनसिक का कोई असर नहीं है। इसके विपरीत ये नियम पृथ्वी पर जीवन के उद्भव से भी बहुत पहले से विद्यमान हैं और पृथ्वी के अन्तिम भौतिक वैज्ञानिक के नष्ट हो जाने के भी बहुत समय बाद तक बने रहेंगे।' (दि यूनिवर्स इन दि लाइट ऑफ़ माइनर फ़िक्शन्स, अग्रेजी अनुवाद, (१९३१), पृ० ८)।

है, किन्तु एक के दूसरे में साम्यान्वेषण में सम्बन्ध की मूर्तता पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ता है। भौतिक वस्तु और मन दोनों का प्रकृति में सम्बन्ध है, किन्तु भौतिक वस्तु मन नहीं है। भौतिक वस्तु कितनी भी सूक्ष्म हो, मन में उसकी भिन्नता बनी ही रहेगी।

सर जेम्स जीन्स ने 'दि मिस्टीरियस युनिवर्स' (१९३०) में यह विचार प्रकट किया है कि प्रकृति का व्यवहार क्योंकि 'शुद्ध' गणितीय सम्बन्धों द्वारा बहुत अच्छी तरह व्यक्त किया जा सकता है, इसलिए प्रकृति की यथार्थता को गणितज्ञ के मन की भाँति व्यवहार करना चाहिए। मन, क्योंकि विचारों में बना होता है, इसलिए यह माना जा सकता है कि प्रकृति भी विचारों से बनी होगी। परन्तु विज्ञान भौतिक जगत् को इस प्रकार रहस्यमय स्तर तक उठाने की पुष्टि और समर्थन नहीं करता। ऐसा प्रतीत होता है कि सर जेम्स यह भूल गए हैं कि गणितीय भौतिक विज्ञान में जिस प्रकार का विश्लेषण किया जाता है वह भौतिक तथ्यों की व्याख्या के लिए पर्याप्त नहीं है। वह विश्लेषण-बढ़ति अपूर्ण, अनुमानात्मक और अमूर्त है। घटनाओं के गणितीय गुण हमें उनकी घातृत्विक प्रकृति की जानकारी नहीं देते। हम प्रारम्भ तो इन्द्रियगम्य प्रपञ्च की व्याख्या से करते हैं, किन्तु बाद में निष्कर्ष के रूप में उनमें इलेक्ट्रॉन और ऊर्जा आदि ऐसी वैज्ञानिक सत्ताएँ प्राप्त करने हैं, जो इन्द्रियगम्य वस्तुओं में निहित अमूर्तकरण हैं। यदि अमूर्त को वास्तविक और मूर्त को प्रतीयमान (आभास) कहा जाए तो उसके लिए उसमें बड़े प्रमाण की आवश्यकता होगी जो सर जेम्स देते हैं।

व्हाइटहेड ने भावना, अनुभव और मूल्य आदि शब्दों का, जो आमतौर पर मनोविज्ञान में इस्तेमाल किये जाते हैं, प्रयोग व्यापक अर्थ में किया है।^१ उन्होंने भौतिक घटनाओं को परसिपियेट (अनुभव करने वाला) और हर अवसर को 'कोजिनेन्स' (संयोग) कहा है। व्हाइटहेड के अनुसार हर अवसर दूसरे सब अवसरों को अपने भीतर धारण (ग्रिपेण्ड) करता है। 'ग्रिपेण्ड' शब्द की प्रेरणा उन्हें देकार्त के मानसिक 'कोजिटेसन' (आकारिक संकल्पना) और लाक के 'आइडिया' (प्रत्यय) में मिली है। यहाँ तक कि भौतिक सम्बद्धता भी उनके विचार में एक प्रकार का अवधारण या बोध बन जाती है। 'अधिकतम व्यक्तित्व'।

१. भौतिक जगत् की योजना में ऐसी किसी वस्तु का समावेश नहीं किया जा सकता, जो आत्म-निष्ठ अनुभव में एक तत्त्व के रूप में मौजूद नहीं हो सकती। (व्हाइटहेड : प्रोसेस एण्ड रिप्रेजेंटिटी, (१९२९), पृ० ७५३)।

वास्तविक सना अनुभव-धमता की एक निश्चित क्रिया है।^१ और क्योंकि यह अनुभव-धमता अव्यवहिक और मज्ञानेतर है, इसलिए 'वास्तविक तथ्य सौंदर्य-वोधात्मक अनुभव का तथ्य है।'^२ अधिकतम मूर्त वास्तविक चीज के रूप में घटना का कुछ मूल्य है। मूल्यों की इलेक्ट्रॉनों में विद्यमानता भी उतनी ही सत्य है जितनी कि मन में विद्यमानता, हालांकि उसका रूप कुछ भिन्न है।^३

यदि यह माना जाए कि चेतना और चुनाव करने की धमता मानवीय अनुभव के अवच्छेदक लक्षण है, तो हर घटना में ये लक्षण विद्यमान नहीं हैं और इन शब्दों का व्यापक अर्थ में प्रयोग कुछ भ्रामक है। चेतन अनुभव जहाँ, जब और जिस रूप में घटित होता है वहाँ पर वह एक प्राकृतिक घटना है। प्राकृतिक जगत् में यह (चेतन अनुभव) बहुत बाद की और सीमित घटना है, और इस घटना (चेतन अनुभव) ने ही प्राकृतिक जगत् को पैदा नहीं किया और न वह उसके अधिक व्यापक लक्षणों का कुछ अधिक गम्भीरता से बदल ही सकती है।

हम भौतिक जगत् के सामान्य लक्षणों का संक्षेप में इस प्रकार वर्णन कर सकते हैं - (१) जिस परमाणु को पहले किसी समय एक निष्क्रिय और अपरिवर्तनीय समझा जाता था, वह अब सक्रिय ऊर्जा की एक जटिल और सम्मिश्र प्रणाली समझा जाता है। परमाणु एक आणविक संघटन है और प्रोटान एवं इलेक्ट्रॉन उसके सदस्य (अंग) हैं। अणु और मानवीय समाज अधिक सम्मिश्र और जटिल संघटन हैं। (२) भौतिक प्रकृति एक व्यवस्थित क्रमबद्ध पूर्ण वस्तु है और उसी रूप में वह कार्य करती है। उसके सब सदस्य (अंग) स्वतन्त्र हैं। इस प्रकार हर एक आणविक संघटन और उसके परिवेश (एनवायरनमेंट) में एक परस्पर सक्रिय-ऐषय है। (३) हरेक घटना में कार्यत्व और कारणत्व दोनों हैं, अर्थात् यह किसी अन्य घटना का परिणाम भी है और साथ ही किसी अन्य घटना को जन्म भी देती है। इस प्रकार उसके परिवर्तन यांत्रिक परिवर्तनों से परे की चीज है। (४) जब हम घटना के सजनात्मक पक्ष (कारणत्व) पर पहुँचते हैं तो वैज्ञानिक व्याख्या अपने-आपको असमर्थ पाती है। विज्ञान इस बात की व्याख्या नहीं कर सकता कि वस्तु का अस्तित्व क्यों होना चाहिए या उसमें इलेक्ट्रॉन और प्रोटान, दो अलग-अलग खण्ड क्यों होने चाहिए।

१. रिलिजन इन दि मेकिंग (१९२६), पृ० १०८।

२. रिलिजन इन दि मेकिंग (१९२६), पृ० ११३।

३. रिलिजन इन दि मेकिंग (१९२६), पृ० १०६।

१०. जीवन :

भौतिक वस्तु के प्रकरण में जब हम जीवन पर विचार करते हैं तो हमें यह प्रतीत होता है कि उस पर अभी पर्याप्त रोशनी नहीं पड़ी है। जीव-मध्यस्थी विज्ञान माइक्रोव (मृक्षम जीवाणु) से लेकर स्तनधारी प्राणियों तक समस्त जीवित द्रव्यधारियों और उनकी प्रवृत्तियों द्वारा प्रस्तुत स्पष्ट घटनाओं का अध्ययन करने है। यह सम्भव है कि ब्रह्माण्ड के अन्य भागों में भी जीवन-जैसी कोई चीज हो, किन्तु जीव-विज्ञान सिर्फ पृथ्वी पर जल, स्थल और वायुमण्डल में पाए जाने वाले जीवन का ही अध्ययन करता है। यद्यपि उच्च श्रेणी के जीवों में चेतना के लक्षण देखे पड़ते हैं, परन्तु जीव-विज्ञान उसे अपना विषय नहीं मानता।

जीवित वस्तुओं के व्यवहार में कुछ ऐसी विशिष्टता होती है जो जीवित वस्तुओं में नहीं होती। जीवित वस्तुओं में पाए जाने वाली आत्ममात्करण, द्वाभ-प्रदवाभ, पुनर्जनन, वृद्धि और विकास की प्राज्याएँ भौतिक रासायनिक प्रतिक्रियाओं में भिन्न होती हैं। जीव अपने समस्त परिवर्तनों में से गुजरते हुए भी अपनी विशिष्ट रचना और प्रवृत्तियों को कायम रखते हैं। जीवों में उनके आहार की स्थिरता बने रहने का कारण उनकी एक आन्तरिक क्रिया है, उमका कारण अपने परिवेश में होने वाले परिवर्तनों के प्रति उनका निष्क्रिय प्रतिरोध नहीं है। उदाहरण के लिए द्वाभ-प्रदवाभ की क्रिया में रक्त में ऑक्सीजन के दबाव को और फेफड़ों में कार्बन डाइऑक्साइड के दबाव को बिल्कुल ठीक-ठीक नियन्त्रित रखने वाली प्रक्रियाएँ सम्पूर्ण देह के सन्तुलन को कायम रखने वाली प्रक्रियाओं के रूप में ही समझ में आती हैं। पूर्ण की कल्पना, उद्देश्य का प्रत्यक्ष जीवन के समस्त प्रपञ्चों और घटनाओं में कार्य करने वाला सक्रिय प्रभाव है। जीवन एक गतिशील सन्तुलन है, जिसमें अपने-आपको कायम रखने की प्रवृत्ति रहती है। जीवित अवयवों के अवयव भौतिक अवयवों के अवयवों में कम स्वतन्त्र होते हैं। किसी भौतिक पिण्ड का कोई भाग यदि अलग कर दिया जाए तो उसमें उसके गुणों में कोई नास्त्विक परिवर्तन नहीं होता, किन्तु जीवित अवयवों में उनका आकार उनका टाँचा और उनकी आन्तरिक रचना परस्पर-निर्भर है। जीवित वस्तु एक समग्र अवयव वस्तु है और वह ऐसे कार्य करती है जो परमाणु कभी नहीं कर सकना। जीवित वस्तु अपने अनुभवों के परिणामों को सकलित करती है और कुछ आदतें बना लेती है। जीवित वस्तुओं में बाह्य परिस्थितियों के फलस्वरूप जो अनुक्रियाएँ होती हैं, वे उनकी देह के भीतर कायम रहती हैं और उसे प्रभावित करती हैं।

परमाणु न तो अपने-आपको मुघार सबता है और न पुनर्जनन कर सकता है। जीवित वस्तु अपने-आपको अपने इर्द गिर्द के परिवेश के अनुकूल ढाल लेती है, उसमें सिर्फ अपने परिवेश के परिवर्तनों की प्रतिक्रिया हो नहीं होती, बल्कि वह उन पर अनुक्रिया भी करती है। जब किसी जीव को कोई चोट या क्षति पहुँचती है तो तुरन्त ही उसमें उस क्षति को भरने और दूर करने की प्रक्रिया प्रारम्भ हो जाती है। पौधे का जब एक अंग काट दिया जाता है तो उसमें नया अंग प्रकुरित होने लगता है। विकास की प्रक्रिया में जो परिवर्तन होते हैं वे एक खास किस्म के होते हैं। पुनर्जनन की प्रक्रिया जीवधारी के अपने ही एक भाग में प्रारम्भ होती है। जीवधारी देह की अत्यन्त जटिल भौतिक-रासायनिक संरचना आनुवंशिक रूप में पुनर्जनन की क्रिया में आगे हस्तान्तरित होती रहती है। एक लिहाज से जीवधारी का परिवेश उसके लिए बाह्य या पराया नहीं होता, बल्कि वह उसके जीवन में ही प्रविष्ट हो जाता है। जीवित देहधारी अपने परिवेश से ग्रहण की गई सामग्री से अपने-आपको पुष्ट करता है। दोनों का एक-दूसरे के साथ इतना अधिक सामञ्जस्य है कि उन्हें एक अन्य बृहतर पूर्ण की अभिव्यक्तियाँ माना जा सकता है। दोनों एक-दूसरे में इस तरह गुंथे हुए हैं कि उन्हें एक-दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता। जीवित वस्तुओं में एक विशिष्ट प्रकार का आन्तरिक निर्देशन होता है जिससे वे बढ़ती हैं, अपनी टूट-फूट की मरम्मत करती हैं, पुनर्जनन करती हैं और बाह्य परिस्थितियों को अपने ही ढंग से ढालती हैं। भौतिक वस्तु के सम्बन्ध में हमारा जो ज्ञान है, वह हमें जीवन के सामञ्जस्यपूर्ण सधारण को समझने में सहायता नहीं देता। जीवन तथ्य का एक सर्वथा भिन्न रूप है।

११ आणवाद :

जीवनयुक्त और जीवन-रहित वस्तुओं में जो स्पष्ट भेद है, उससे कुछ शरीर क्रिया-विज्ञानवेत्ताओं ने एक नये तत्त्व 'एण्टीलेकी' या 'अचेतन आत्मा' की कल्पना की और यह माना कि वह भौतिक प्रक्रियाओं को नियन्त्रित करती है। उनका कहना है कि जीवित वस्तुओं में आत्माएँ या 'एण्टीलेकी' छिपी हुई हैं। हान्स ड्रीश ने यह विचार अपने एक परीक्षण के आधार पर बनाया है जिसमें उसने एक समुद्री जीव (सौ अर्चिन) के अण्डों को काट दिया, फिर भी उन अण्डों से एक छोटे आकार के 'पूर्ण' जीव उत्पन्न हो गए।^१

^१ १. सारस एण्ड किलॉमफी ऑफ दि थॉगेनिज्म।

जो लोग जीवों को महज यन्त्र या भौतिक-रासायनिक प्रक्रियाओं के सम्मिश्र मानते हैं, उनके विरोध के रूप में प्राणवादी सिद्धान्त उपयोगी है। जीवित प्राणियों का विशिष्ट ढंग का व्यवहार और परमाणु की आन्तरिक क्रिया को एक नहीं माना जा सकता। प्राणवाद इस तथ्य पर बल देता है कि जीवन के प्रपञ्चों में एक समन्वित क्रिया रहती है जिसमें जीवित वस्तु के अलग-अलग हिस्सों का सम्पूर्ण अवयवी को बनाए रखने और उसके कार्य-कलापों के साथ सामञ्जस्य रहता है। अलग-अलग अणुओं के विशिष्ट ढंग के अस्तित्व का मूल कारण समग्र अवयवी में निहित रहता है। जीवन के अनुभव एक आग्रही (स्थायी) और अविभाज्य-एकता की अभिव्यक्ति हैं। किन्तु यह प्राण-तत्त्व भौतिक अनुभव को प्रभावित करने वाली कोई अमौलिक वस्तु नहीं हो सकता। प्रोफेसर लोएव ने यह प्रदर्शित किया है कि एक असमन्वित (अनफटिलाइज्ड) अणु में यदि सुई चुभाई जाए या इसी प्रकार का कोई और विक्षोभ पैदा किया जाए, तो उससे विभाजन की प्रक्रिया प्रारम्भ हो जाती है और उसके सामान्य विकास को बढ़ावा मिलता है। इन विक्षोभों के बिना न तो अणु का विभाजन होता और न विकास। हमें हम बारी में जान नहीं है कि इस चुमन और अणु के विकासोन्मुख परिवर्तनों में क्या सम्बन्ध है। प्रोफेसर लोएव ने सरस जीवों की क्रिया का कारण अभिवर्तन (ट्रोपिज्म) और प्रकाश, ताप और दबाव आदि की प्रतिक्रिया बताया है।^१ किन्तु यह स्पष्ट है कि भौतिक-रासायनिक उद्दीपन जीव में अनेक प्रकार की सप्राण क्रिया पैदा करने हैं। इसके उत्तर में प्राणवादी कहने हैं कि प्राण भौतिक-रासायनिक कारणों के साथ मिलकर क्रिया करता है। प्राण सिर्फ एक नियामक तत्त्व है, उसे अपने कार्य के लिए भौतिक-रासायनिक प्रक्रिया की आवश्यकता होती है। किन्तु यद्यपि जीवन के प्रपञ्च और घटनाएँ भौतिक परिस्थितियों पर निर्भर हैं, तथापि यह हम नहीं जानते कि भौतिक परिस्थितियाँ जीवन के प्रपञ्चों को निर्धारित किस प्रकार करती हैं। विरुद्ध वैज्ञानिक दृष्टिकोण से देखा जाए तो प्राणवाद सन्तोषजनक नहीं है, क्योंकि वह जीवनयुक्त सत्ताओं में घटित होनेवाली मय घटनाओं की व्याख्या का प्रयत्न करता है और हम उसकी सच्चाइयों की परीक्षा नहीं कर सकते। अनुभवों प्रेक्षकों के रूप में हमें केवल तथ्य के कथन पर, प्रकृति के उस रूप के विवरण पर जिस रूप में कि वह जीवन के प्रपञ्चों में प्रकट होता है, मन्त्रोप कर लेना चाहिए। जीवों में एक नये ढंग की संरचना, उनकी प्रवृत्तियों

मे एक विशिष्ट प्रकार का समन्वय, एक आयोजन होता है; समग्र जीवित अणुओं के कार्य और उद्देश्य मे उसके सब अणुओं के भीतर मे निर्धारण होता है जिसकी भौतिक विज्ञान की दृष्टि मे कभी व्याख्या नहीं की जा सकती। विज्ञान की दृष्टि मे तो एक ही बात मगल प्रतीत होती है कि जीव-विज्ञान-सम्बन्धी तथ्यों के लिए जिस अन्योन्य-सम्बन्ध की आवश्यकता होती है, वह भौतिक प्रपञ्चों के लिए आवश्यक अन्योन्य-सम्बन्ध मे भिन्न है।

जीव-विज्ञान जीवन की कोई व्याख्या नहीं करता, बल्कि वह उसे अध्या-रथेय मानता है। उसकी दृष्टि मे जीवन प्रकृति का ही एक भाग है जो भौतिक वस्तु से भिन्न है, हालांकि जीवित प्राणियों पर भौतिक-विज्ञान और जीव-विज्ञान की व्याख्याओं को लागू करने की गुंजायश है।

१२. विकास :

भौतिक जगत् मे सातत्य और परिवर्तन, सरलता और प्रगति के जो गुण विद्यमान हैं, उनकी तुलना मे जीवन के जगत् मे भी हम आनुवंशिकता और विभिन्नता देखते हैं। जीवित अणु अपनी सघटन योजना आनुवंशिक रूप मे प्राप्त करते हैं और उनमे कुछ परिवर्तन भी कर लेते हैं। इस विभिन्नता से नयी सरलताएँ, नये अणु, नये कार्य और नयी शक्तियाँ पैदा होती हैं। आज जो जीवित प्राणी हैं, उनके पूर्वज सरल किस्म के प्राणी थे, और स्पष्टतः उन्हीं मे श्रमिक विकास होकर आज के प्राणी बने हैं। जीव-जगत् मे नयी प्राणि-जातियों की उत्पत्ति की व्याख्या-हेतु ही विकासवाद के सिद्धान्त की कल्पना की गयी है।

यदि भारत और ग्रीस के पुराने दर्शनशास्त्रों को छोड़ दिया जाय तो आधुनिक विकासवाद का सिद्धान्त मुख्यतः लिनोस (१७०७-१७७८), वफन (१७०७-१७८८), एरस्मस डार्विन (१७३१-१८०२), लैमार्क (१७४४-१८२६), चार्ल्स डार्विन और उनके अनुयायियों के अध्ययन और खोजों का परिणाम है। यद्यपि लिनोस का यह विश्वास था कि वनस्पति और प्राणी, दोनों की प्रत्येक जाति का अलग-अलग मूल-रूप मे स्रजन होता है, तथापि अपनी बाद की पुस्तकों मे उसने यह स्वीकार किया कि वनस्पतियों और प्राणियों के ऐसे रूप भी हो सकते हैं जो उनकी मूल जातियों मे संकट से पैदा हुए हों। किन्तु उसकी यह मान्यता थी कि इस परिवर्तन का परिणाम हास होता है क्योंकि मूल वस्तु पूर्ण होती है। पूर्ण मे परिवर्तन मे कमी ही आती है। वफन का मत प्रारम्भ मे यह था कि हर जीवित

ग्रहों की जानि विलकुल निश्चित है, किन्तु वह यह मानने को तैयार नहीं था कि सृष्टि में वनस्पतियों और प्राणियों की सब मूल जातियों की योजना विलकुल निर्दोष और पूर्ण है और उसमें अधिक पूर्णता नहीं लायी जा सकती। शरीर-रचना-विज्ञान के अध्ययन के आधार पर उसने यह मत प्रकट किया कि मूल वनस्पति या प्राणि-जानियों की रचना योजनापूर्ण और निर्दोष नहीं है क्योंकि प्राणियों में कुछ ऐसे अंग भी होते हैं जिनकी उनके लिए या तो कोई आवश्यकता नहीं है या नाम-मात्र की है और ये अंग अन्य प्राणियों में लिये गए प्रतीत होते हैं। उसने यह कल्पना की गई कि एक प्राणि-जाति के सदस्यों में परस्पर एक परिवार का-सा साहचर्य है और यह सम्भव है कि ये सदस्य किसी एक ही पूर्वज के विकास या ह्रास के परिणाम-स्वरूप पैदा हुए हों। उसने वनस्पतियों और प्राणियों में अपने परिवेश और परिस्थितियों में पैदा होने वाले परिवर्तनों के बारे में अनेक महत्वपूर्ण बातें मुझायीं। एरैस्मस डार्विन और मैमाकें, दोनों का मत था कि एक प्राणी के जीवन में परिस्थितियों के परिवर्तन में उसकी आदतों में परिवर्तन हो जाता है। आदतों के इस परिवर्तन से कुछ अंगों का उपयोग बढ़ जाता है और कुछ का घट जाता है, जिससे अन्ततः आकार बदल जाता है। उनका कहना था कि इस प्रकार के 'उपाजित लक्षण' ही आनुवंशिक रूप में प्राप्त किये जाते हैं।

मास्वम के 'ऐस्मै आन दि प्रिन्सिपल ऑफ पायुनेशन' (१७९८) के अध्ययन में डार्विन को यह बात सूझी कि 'प्रकृति द्वारा योग्य का चुनाव' भी प्राणि-जातियों में होने वाले श्रमिक उत्कर्ष या विकास को प्रभावित करने वाला कारण है। अपनी पुस्तक 'ओरिजिन ऑफ स्पीशीज' (१८५९) में उसने अपने विकासवाद के सिद्धान्त को विस्तार, तर्क और प्रमाणों के साथ देते हुए बताया कि इस ग्रह (पृथ्वी) में प्राचीनतम प्राणियों से लेकर नवीनतम प्राणी—मानव—तक विकास की एक श्रमिक और सतत प्रक्रिया चली आ रही है। प्रकृति द्वारा चुनाव, परिवर्तन और आनुवंशिकता द्वारा वर्तमान प्राणि-जाति में नयी जातियाँ विकसित होती हैं। अनेक 'प्रकृति द्वारा चुनाव' से ही नये परिवर्तनों की पूरी व्याख्या नहीं की जा सकती। यह तो मित्र छानकर अयोग्य को अलग कर देने की एक प्रक्रिया है, और दोष दो कारणों, परिवर्तन और आनुवंशिकता, को मानकर चलती है। एरैस्मस डार्विन के अनुसार कोई भी दो प्राणी या वनस्पतियाँ विलकुल एक-जैसी नहीं हैं। यहाँ तक कि एक ही माता-पिता की सन्तानें भी न केवल आपस में, बल्कि अपने माता-पिता में भी कुछ-न-कुछ भिन्न होती हैं। उनमें जो नवीनताएँ आती हैं उन्हें

विभिन्नता (वैरियेशन) कहा जाता है। यदि इस नयी विभिन्नता को बाद में धारण वाली सन्तान अपनी माता या पिता से वंशागत रूप में प्राप्त नहीं करती तो उसका विकास की शृङ्खला में कोई प्रत्यक्ष मूल्य नहीं होता। अनुभविता के सिद्धान्त में हमें यह पता चलता है कि माता-पिता में जो विशेषताएँ होती हैं उनकी थोड़ी-बहुत मात्रा में सन्तानों में भी हस्तान्तरित होने की प्रवृत्ति रहती है। जब विभिन्नताओं के फलस्वरूप कुछ नये लक्षण पैदा होते हैं तब प्रकृति इस बात का बचाव और निश्चय करती है कि वे कायम रहें या विलुप्त हो जाएँ। यदि ये नये लक्षण अपने परिवेश के साथ सामञ्जस्य स्थापित नहीं कर पाते तो जीवन की प्रतियोगिता में वे नष्ट हो जाते हैं। किन्तु यदि इन लक्षणों से प्राणियों में जीवन-सघर्ष की क्षमता बढ जाए तो वे लक्षण कायम रहने हैं। सघर्ष में जो सफल रहते हैं, उनकी भावी सन्तानों में ये अनुकूल परिवर्तित लक्षण अपने माता-पिता की अपेक्षा अधिक प्रकट होते हैं और इस प्रकार क्रमशः अनेक पीढ़ियों तक इन परिवर्तित लक्षणों के थोड़ा-थोड़ा कर संचित होने से प्राणियों की नयी किस्म तैयार हो जाती है और उसकी जड़ें पक्की हो जाती हैं।

डाविन और स्पेन्सर के बाद यह अनुभव किया गया कि विकास की मजिसे क्रमशः नहीं आती, बल्कि एकाएक बदल जाती है। बेटसन ने यह सिद्ध किया कि अनेक बार विकास के क्रम में होने वाले परिवर्तन सतत नहीं होते। ह्यूगो डि फ्रीस के अनुसार परिवर्तन एकाएक भी हो सकते हैं और ग्राहिस्ता-ग्राहिस्ता भी। एकाएक होने वाले परिवर्तनों को उद्भेदन (क्यूटेशन) कहा जाता है और ग्राहिस्ता-ग्राहिस्ता होने वाले परिवर्तनों को विसोलन (फ्लक्चुएशन) कहा जाता है। डि फ्रीस का कहना था कि समस्त विसिष्ट प्रगति या विकास का कारण बड़े और स्पष्ट परिवर्तन या उद्भेदन होते हैं। उद्भेदन स्वतन्त्र रूप से वंशानुगत हो सकते हैं और मंडल के वंशागत (इनहेरिटेंस) के सिद्धान्त को सिद्ध करते हैं।

वाइलमान ने सैमार्क के उपाजित लक्षणों के संचारण (ट्रान्समिशन ऑफ एक्वायर्ड क्वाइटर्स) के सिद्धान्त का विरोध किया, जिसमें डाविन और स्पेन्सर दोनों का विश्वास था। उसने जनन-द्रव्य (बर्मप्लाज्म) और शरीर-द्रव्य (सोमेटोप्लाज्म) में भेद किया और यह मत प्रकट किया कि जीव के शरीर में हुए परिवर्तन अगली सन्तति में संचारित नहीं किये जा सकते हैं जबकि जनन-द्रव्य में भी प्रभाव पड़ा हो। वंशानुगत होने वाली विभिन्नताएँ जनन-कोशिकाओं में होती हैं और वंशानुगत न होने वाली विभिन्नताएँ प्रकट नहीं होती।

विभिन्नताओं की, चाहे वे छोटी हों या बड़ी, त्रिक हों या एकाएक होने वाली, हम किम प्रकार व्याख्या कर सकते हैं ? उनका कारण वातावरण और परिस्थिति नहीं हो सकता, क्योंकि विभिन्नता वाली किस्में परिस्थितियों के अनुसार अपने-आपको जितना ढाल लेती हैं, विभिन्नता-रहित किस्में भी उसमें कम नहीं ढालती । वाइजमान का भौतिक आवश्यकता का सिद्धान्त भी उनकी व्याख्या नहीं कर सकता । डॉबिन का यह विचार, कि ये विभिन्नताएँ एकाएक मयोगवश हो जाती हैं, एक तरह से इन विभिन्नताओं के मूल कारण की व्याख्या करने में असमर्थता को स्वीकार करना है । घाँस-जैसी जटिल इन्द्रियाँ आकस्मिक विभिन्नताओं की शृङ्खला और आकस्मिक अतिजीविता (सरवाइवल) का परिणाम नहीं हो सकती । परिवर्तन और विभिन्नताएँ भकेली नहीं आती, बल्कि सम्मिश्रित रूप में आती हैं, जिसमें अनेक मामूली और महत्वपूर्ण परिवर्तन और विभिन्नताएँ मिली होती हैं । हर विभिन्नता अलग और स्वतन्त्र नहीं होती । दूसरे शब्दों में, यह कहा जा सकता है कि प्राणी 'समग्र' रूप में बदलता है ।

बर्मसा का कहना है कि मोलस्को (घोंघे की जाति का एक लघु जीव) में त्रिक विकास में से गुजरते हुए एक आँख बन जाती है जो स्वतन्त्र रूप से उत्पन्न केशिकदण्टी (रीढ़ की हड्डी वाले) जीवों की आँख से बहुत-कुछ मिलती-जुलती है । विभिन्न मापनों से पहले जाने वाले विभिन्न-जातीय प्राणियों में ये एक ही जैम परिणाम कैसे प्रकट होते हैं ? यदि ये छोटी-छोटी विभिन्नताएँ सर्वथा आकस्मिक हैं तो वे विकास की दो अलग-अलग शृङ्खलाओं में कैसे होती हैं ? इन समान विभिन्नताओं से प्रतीत होता है कि इन दोनों विकास-शृङ्खलाओं वाले जीवों में इस उपयोगी उद्देश्य के लिए सामान्य प्रेरणाएँ होती होंगी । विकास में केवल याग्निक प्रेरणाएँ ही नहीं हैं, अवश्य ही इनमें कुछ अधिक और भिन्न प्रेरणाएँ भी होती होंगी । बर्मसा का मत है कि हर प्राणि-जाति में कुछ-न-कुछ 'वरण' (घोएस) का तत्त्व विद्यमान है और उस तत्त्व के कारण विभिन्न मार्गों से यात्रा करती हुई वे एक ही लक्ष्य पर पहुँच जाती हैं । नयी स्थिति पैदा होने पर प्राणि-जगत् के समस्त सदस्यों में विद्यमान सामान्य 'प्रेरणा' उन्हें एक नये तरीके से उसका सामना करने के लिए प्रवृत्त करती है । यदि व्यवहार का यह अपेक्षा-कृत नया तरीका स्थायी हो जाता है तो प्राकृतिक वरण (नैचुरल सिलेक्शन) ममूत अनुकूल विभिन्नताओं को स्थायी और प्रतिबल विभिन्नताओं को विलुप्त कर

देता है। वेगंसां के अनुसार आन्तरिक प्रेरणा, या जीवन-बल, या ऊर्ध्वमुख प्रवृत्ति ही समस्त प्राणि-जाति को एक निश्चित दिशा की ओर प्रेरित करती है। उसका विचार लैमार्क के दृष्टिकोण में मिलता-जुलता है। लैमार्क के अनुसार नयी परिस्थितियाँ और नया वातावरण नयी आवश्यकताएँ पैदा करने हैं और ये नये कार्यों के लिए प्रेरणा देते हैं। अपनी परिस्थितियों में सुधार का प्रयत्न करते हुए प्राणी नये परिवर्तन उपार्जित करते हैं और उन्हें अपनी अगली पीढ़ियों में संचारित कर देते हैं। यदि हम वेगंसां और लैमार्क की इस मान्यता को स्वीकार न करें कि प्राणियों के भीतर गहराई में एक आन्तरिक आकांक्षा छिपी हुई है जो उन्हें जीवन के उच्चतर आकारों की ओर ले जाती है, तो हम उनमें नये अंगों की उत्पत्ति, विभिन्नताओं के उद्भव और उनके समन्वय की, खास तौर से तब जबकि हमें उनकी कोई उपयोगिता नजर नहीं आती, कोई व्याख्या नहीं कर सकते। जीवों की उच्चतर आकार की प्राप्ति की यह चेष्टा सृजनात्मक प्रयत्न है। और उसी के कारण विकास होता है। होर्म (प्रेरक-शक्ति) का सिद्धान्त इस बात पर बल देता है कि हर प्राणी में एक विशेष स्वभाव होता है, जिसके द्वारा वह कुछ सीमित उद्देश्यों के लिए प्रयत्न करता है। विभिन्न प्राणि-जातियों की होर्म-सम्बन्धी प्रवृत्तियाँ जीवित रहने की आवश्यकता के ही विभिन्न रूप हैं। प्राणियों में विकास की शृङ्खला में जो विभिन्नताएँ पैदा होती हैं, वे नयी परिस्थितियों का मुकाबला करने के उनके प्रयत्न होने हैं।

लैमार्क के उपार्जित लक्षणों के संचरण के सिद्धान्त पर इस आधार पर आपत्ति की जाती है कि शरीर में ऐसा कोई मन्त्र नहीं है जिससे जीव में होने वाले परिवर्तन, जैसे उसके कद या आकार का बड़ा हो जाना, उसके जनन-कोष में प्रतिफलित हो जाएँ और इस बात का भी कोई परीक्षणान्मक प्रमाण नहीं है कि प्राणी जब किसी अंग का उपयोग करता है या उसका उपयोग छोड़ देता है तो उसकी यह आदत उसकी आगे की पीढ़ियों में भी संचारित होती है। किन्तु वास्तव में बात यह है कि यदि हम यह नहीं जानते कि शरीर में होने वाले परिवर्तनों की जनन-कोषों पर निरा दम से प्रतिक्रिया होती है तो सिर्फ अपने इस अज्ञान के कारण हमें यह कहने का अधिकार नहीं हो जाता कि यह प्रतिक्रिया होती ही नहीं। जिन परिस्थितियों में हम परीक्षा कर सकते हैं, वे परिस्थितियाँ ऐसी नहीं हैं कि वे इस सम्बन्ध में किसी निश्चित परिणाम पर पहुँचा सकें। इन परीक्षणों में हमें बाह्य हस्तक्षेप से ही किसी प्रकार जीव में ये परिवर्तन पैदा करने पड़ते हैं, इसलिए

यह हो सकता है कि कृत्रिम रूप में पंजा किये गए परिवर्तन प्राकृतिक रूप में होने वाले परिवर्तनों के पूर्ण सदृश न हों। इसके अतिरिक्त लैमार्क के सिद्धान्त के पक्ष में प्रमाण अधिकाधिक उपलब्ध हो रहे हैं।^१

उसके अलावा प्रकृति में वार्य समग्र रूप में होता है, जिसमें प्राणी और उसकी परिस्थितियाँ दोनों शामिल होने हैं, और यही कारण है कि परिस्थितियों की प्रतिनिया प्राणियों पर और प्राणियों की प्रतिनिया परिस्थितियों पर होती है और विभिन्न प्राणि-जातियों के विभिन्न अंग परस्पर मिलकर एक महकारी प्रणाली के रूप में काम करने हैं। जीव-द्वय (प्रोटोप्लाज्म) जीव-जगत् की दो मुख्य श्रेणियों—वनस्पति और प्राणी—में विकसित होता है। इन दोनों श्रेणियों की अन्योन्य-निर्भरता इस बात का एक और प्रमाण है कि यह ब्रह्माण्ड एक प्रकार का समाज और अगणित संरचना है।

समस्त जीव-विज्ञानवेत्ता विकासवाद के दृष्टिकोण को इसलिए स्वीकार करते हैं कि अब तबू समाप्त में जो परिवर्तन हुए हैं उनकी यह सन्तोषजनक व्याख्या कर देता है। किन्तु वैज्ञानिकों में इस बात पर बहुत मतभेद है कि विकास के कारण क्या हैं। यद्यपि हमारे ज्ञान में काफी वृद्धि हुई है, तथापि डार्विन ने अपनी पुस्तक 'ओरिजिन ऑफ़ स्पीशीज' में जो कुछ कहा था, वह अब भी सत्य है। 'वशागत के नियामक नियम अविकलर अज्ञात ही हैं।' विभिन्नता के नियमों का हमारा अज्ञान बहुत गहरा है। जीव-विज्ञान के ज्ञान तथ्यों का मार मधेप में यह है कि विभिन्नता की गति और अपने-आपको पूर्णता की ओर ले जाने की प्रवृत्ति स्वयं जीवन के भीतर गहराई में निहित है।

डार्विन का सिद्धान्त केवल जीव-विज्ञान के क्षेत्र तक ही सीमित था। उसने सिर्फ जीवन के विभिन्न आकारों और रूपों में विद्यमान परिवर्तनों को ही देखा, किन्तु साथ ही उसने यह भी स्वीकार किया कि जीवन की उत्पत्ति जीवन में ही होती है। उसने सिर्फ विभिन्न प्राणि-जातियों और जीवन के उच्च और

१. प्रोफेसर मैकडगल का कहना है : 'सन् १९२० में मैं जिरनार लैमार्क के सिद्धान्त के आधार पर एक परीक्षण कर रहा हूँ और उनसे मैंने इस बात का स्पष्ट प्रमाण पाया है कि जो प्राणी किसी ग्राम काम में विशेष रूप से दक्ष होते हैं, उनकी आने आने वाला पीढ़ियाँ उस कार्य को और भी अधिक कामाती में करने लगती हैं। उसका इसके सिवाय और कोई व्याख्या नहीं की जा सकती कि प्राणी अपने व्यक्तिगत प्रयत्न में जो नये सुधार उपार्जित करते हैं, वे अगली पीढ़ियों में भी संचारित होते हैं।' (माइकालोजी ऑफ़ १९३० (१९३०), पृष्ठ २७)।

निम्न आकारों के मध्य विभाजक-रेखाओं को ही मिलाया। हर्वर्ट स्नेसर ने डार्विन के कथनों और विचारों के आधार पर एक दार्शनिक विचारधारा का निर्माण किया और ऐसा प्रतीत होता है कि उस विचारधारा से वह जीवन-हीन से जीवन-युक्त की और मानस-हीन से मानव-युक्त की उत्पत्ति सिद्ध कर सका। उसका कहना है कि जीवन-हीन और जीवन-युक्त में और मानस-हीन और मानस-युक्त में अन्तर सिर्फ उनकी रचना की सम्मिश्रता और जटिलता में बमो-वेशी के कारण ही है।

विकासवाद वास्तव में जीवन की कोई व्याख्या नहीं है। वह यह नहीं बताता कि जीवन की प्रक्रिया क्यों होनी चाहिए थी, या स्वयं जीवन ही क्यों होना चाहिए था। योग्यतम की अतिजीविता (सरवाइवल आफ दि फिट्टेस्ट) की कल्पना इस सम्बन्ध में हमें अधिक आगे नहीं ले जाती। जीवन में भौतिक वस्तु का अपेक्षा, जिससे उसका उद्भव कल्पित किया जाता है, अतिजीविता की क्षमता बहुत कम है। एक चट्टान करोड़ों वर्षों तक कायम रह सकती है जबकि पुराने-से-पुराने वृक्ष की आयु भी सिर्फ कुछ हजार वर्षों ही होती है। यदि अतिजीविता ही प्रकृति का परम ध्येय होता तो जीवन का उद्भव कभी होता ही नहीं। जीव-विज्ञान के अध्ययन के फलस्वरूप सिर्फ ये तथ्य ही देखने में आते हैं कि जीवन के क्षेत्र में घटित होने वाले प्रयत्न या घटननाएँ बिलकुल भिन्न होती हैं और उनमें बराबर नवीनताओं का उद्भव होता रहता है, पीछे और प्राणी जब और नियत नहीं हैं और अन्य आकारों से उनका विकास हुआ है, बल्कि समस्त जैविक जगत् में धीरे-धीरे विकास हुआ है और आन्तरिक प्रेरणाओं एवं बाह्य परिस्थितियों के दबाव ने उसके विकास को एक निश्चित आकार प्रदान किया है।

भौतिक जगत् में हम जो विशिष्ट लक्षण पाते हैं वे जीवन-युक्त वस्तुओं में और भी अधिक मात्रा में पाये जाते हैं। ये जीवन-युक्त वस्तुएँ पारमाणविक संस्थानों से भिन्न ध्रुवों के तथ्य की छोटकरी हैं और परमाणु की अपेक्षा यथार्थ के अधिक निकट हैं। वे (जीव) अलग-अलग पूर्ण सत्ता हैं और उसी रूप में कार्य करते हैं। अपने आन्तरिक और बाह्य परिवेश में वे स्थिरता बनाये रखते हैं। जीव और उसकी बाह्य परिस्थितियों के बीच में कोई विभाजक-रेखा नहीं होती। वे दोनों ही एक वृहत्तर पूर्ण की अभिव्यक्ति हैं और उसमें दोनों का समावेश है। एक तरफ वे अपने ढाँचे और आकार को स्थिर रखते हैं और दूसरी तरफ उनमें स्वयं-आत्मिक परिवर्तन भी होते हैं। भौतिक विज्ञान और जीव-विज्ञान दोनों में से

कोई भी उसके इन विशिष्ट लक्षणों की ठीक-ठीक व्याख्या नहीं कर सकता ।

१३ मन :

मानसिक घटनाएँ प्राण की क्रियाओं में निम्न हैं । यद्यपि एक समग्र अंगों के रूप में कार्य करता है और उसी रूप में पुनर्जनन भी करता है, तथापि उसकी अनुक्रियाएँ केवल आगिक पूर्णता और आग्रहत्व को ही प्रकट करती हैं, मन की सत्ता को नहीं । उसकी क्रिया का हर चरण केवल धन-विशेष में विद्यमान परिस्थितियों की अव्ययहित अनुक्रिया है । जीव की क्रिया अचेतन जैविक क्रिया है । यद्यपि हमें ऐसा प्रतीत होता है कि जीवों में अपना मन भी होता है, किन्तु वह केवल प्रतीत ही होता है वास्तव में नहीं होता । भ्रूण की वृद्धि यद्यपि एक योजना की पूर्ति करती है, तथापि उसके विकास के सब चरण उसके परिवेश की परिस्थितियों की तात्कालिक अनुक्रिया-मात्र हैं । भौतिक विज्ञान और जीव-विज्ञान के क्षेत्रों में आगिक वस्तु (जीव या भौतिक वस्तु) और उनकी परिस्थितियों के बीच हम जो सम्बन्ध देख चुके हैं वह मानसिक जगत् में ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों द्वारा और भी घनिष्ठ हो जाता है । श्क्षु और श्रवणेन्द्रिय द्वारा प्राणी दूर की परिस्थितियों और वानावरण के साथ भी सम्पर्क स्थापित कर सकता है । प्राणी अनुभव में सीखते हैं । वे पिछले अनुभवों के आधार पर अपने व्यवहार में परिवर्तन करते हैं । जब तक वे अपना लक्ष्य प्राप्त नहीं कर लेते तब तक उनकी क्रिया समाप्त नहीं होती । ज्यों ही लक्ष्य प्राप्त हो जाता है, त्यों ही क्रिया समाप्त हो जाती है । प्राणी उद्दीपनों की खोज करता है । जब वे उसे प्राप्त हो जाते हैं तो वह एक खास ढंग में उनके प्रति अनुक्रिया करता है । चेतना की उपस्थिति उसके व्यवहार में एक वास्तविक विशिष्टता और अन्तर लाती है । आनन्द और पीड़ा की, लाभ और क्षति की अनुभूतियाँ चेतन-रूप में जीव को आन्तरिकता की ओर निर्देशित करती हैं । जीव की प्रवृत्तियों में एकता और समन्वय होता है । प्राणी पृथक्-पृथक् अंगों के रूप में नहीं, बल्कि सम्पूर्ण अंगों के रूप में कार्य करता है । उसकी चेतना कितनी भी आश हो, उसका अर्थ फिर भी दिशा की चेतना होता है । ममजनात्मक और वरणात्मक (एडेप्टिव और सिलेक्टिव) चेतन-व्यवहार भौतिक प्रतिक्रियाओं और जीवन के समजन में निम्न है । वह एक अद्वितीय, सर्वथा निम्न, नवीन और स्रजनात्मक वस्तु है । उसका दृष्टिकोण होना दूरगामी प्रभाव वाली एक नयी चीज है । इस चेतन-व्यवहार को केवल मस्तिष्क में होने

वाला तन्त्रिका-सम्बन्धी (न्यूरोलोजिकल) घटना नहीं बताया जा सकता, बल्कि वह जीवन की वाद में विकसित और विशिष्ट अखण्डता की परिणामभूत क्रिया है।

यद्यपि तन्त्रिका-सम्बन्धी (स्नायविक या मस्तिष्क-सम्बन्धी) और भौतिक घटनाओं में परस्पर-सम्बन्ध है, किन्तु दोनों को एक नहीं माना जा सकता। प्रोफेसर वाटसन ने चेतन-व्यवहार की प्रतिबर्तन क्रिया (रिफ्लेक्स एक्शन) का परिणाम सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। उनका कहना है कि कुछ सहज क्रियाएँ या प्रतिबर्तन, जो किसी एक प्राणि-जाति के सब सदस्यों में समान रूप से होते हैं, सब प्रकार के व्यवहारों के आधार होते हैं। शरीर-क्रिया-सम्बन्धी लक्षण प्रातु-वर्तक रूप में प्राप्त होते हैं और अभ्यनुकूलन से उनकी आदत बन जाने का परिणाम जटिल व्यवहार होता है। इस विचार की पुष्टि में 'अभ्यनुकूलित प्रतिबर्तनों' पर प्रोफेसर पाबलोव द्वारा किये गए परीक्षण प्रमाण के रूप में पेश किये जाते हैं। यदि हम एक कुत्ते के सामने भोजन ले जाएँ तो उसके मुँह में पानी आ जाता है। भोजन का उद्दीपन उसकी लार-ग्रन्थि की अनुक्रिया पैदा करता है, जो एक अभ्यनुकूलित या निरपेक्ष प्रतिवर्तन (सहज-क्रिया) है। किन्तु यदि भोजन देने के साथ या उसमें एकदम पहले घण्टी बजाई जाए और यह क्रिया बार-बार दोहराई जाए तो कुत्ते में एक अभ्यनुकूलित प्रतिवर्तन पैदा हो जाएगा और घण्टी बजते ही कुत्ते के मुँह में पानी आ जाएगा चाहे भोजन उसके सामने रखा जाए या नहीं। अब कुत्ते में लार-ग्रन्थि की अनुक्रिया एक नये उद्दीपन के कारण होगी जो अभ्यनुकूलन से पहले उद्दीपन का सहचारी हो गया है। मन की क्रियाएँ भी, शरीर की गतियों की तरह, आद्य अनुक्रियाओं के सम्मिश्रित अभ्यनुकूलन का परिणाम हैं। चेतना शरीर-क्रिया की अतात्त्विक सहचरी है।

किन्तु अभ्यनुकूलित प्रतिवर्तन बुद्धियुक्त अनुकूलन नहीं है। बुद्धियुक्त अनुकूलन कोई यत्किंचित् प्रक्रिया (रेण्डम प्रोसेस) नहीं होता, न वह एक क्रिया की बार-बार आवृत्ति से उत्पन्न अनुकूलन होता है, बल्कि वह सोच-समझकर अधिक प्रत्यक्ष रूप में किया जाता है। यह कोई यान्त्रिक ढंग की आदत नहीं है, बल्कि सज्जनात्मक शक्ति है। व्यवहार हमें नजर नहीं आता, हमें नजर सिर्फ गतियाँ आती हैं। गतियों को ही व्यवहार मान लेना जीव द्वारा समग्र रूप से की गई क्रिया और उसके आन्तरिक निवेदन को एक मान लेने जैसा है। एक चेतन जीव एक अर्थ को अभिव्यक्त करता है और उसके साथ उसका तादात्म्य होता है। जिन प्राणियों का प्रमस्तिष्क (सेरिब्रम) नष्ट हो जाता है, वे सम्मिश्र प्रतिवर्तन

क्रिया के योग्यता होने है, किन्तु अभ्यनुकूलित प्रतिबर्तन क्रिया के योग्य नहीं होते ।^१ अभ्यनुकूलित प्रतिबर्तन मोहदेय होने हैं । यद्यपि मन मनोहीन जीवों में पाए जाने वाले संगठित आंगिक-विनियमन और समजन का ही उच्च-स्तरावस्था सतत रूप है, तो भी उसकी उपस्थिति एक प्रधान तथ्य है । वह यथार्थ सत्ता का एक तत्वान्तर है, जिसकी अपनी विशेषताएँ और नियम हैं । यद्यपि चेतन जीवों में भौतिक-रासायनिक या जीव-विज्ञान-सम्बन्धी पहलू भी होने हैं, तथापि उनका व्यवहार अचेतन जीवों में भिन्न होता है ।

गेस्टान्ट मनोविज्ञान (आकार मनोविज्ञान) ने इस तथ्य पर बल देकर, कि पूर्ण अवयवी जीव अपने अवयवों के योगफल में कुछ अधिक होता है, यह प्रतिपादित किया है कि अवयवों में 'चेतना' एक नयी चीज होती है जो कि अवयवों के प्रयोग कर देने पर उनमें नहीं होती और इस प्रकार उत्पन्न चेतना में क्रिया में रुक पड़ जाता है । इस मनोविज्ञान ने इस विश्वास को बढ़ावा दिया कि चेतन और अचेतन क्रिया का अन्तर पिण्ड (शरीर) में एक ऐसी वस्तु की उपस्थिति के कारण है, जो शरीर में भिन्न यानी 'आत्मा' है । शरीर में उसका एक निश्चित निवास-स्थान—पिनियस ग्रन्थि या मस्तिष्क माना जाता है । जिन प्रपञ्चों और घटनाओं को हम देखते हैं वे शरीर में अलग एक आत्मा के अस्तित्व के साथ मगन नहीं हैं । प्राणी का मन 'देवास' (ऐनिमा) नहीं है जो उसके शरीर को नियन्त्रण में रखता है, बल्कि वह उसके मानसिक कार्यों का सघटन है । चेतन-प्रपञ्चों या घटनाओं का निर्धारण शरीर-क्रिया-सम्बन्धी प्रभावों में होता है । जब हृदय का स्पन्दन रुक जाता है तो चेतना भी खत्म हो जाती है । नाइट्रोजन के तीन या चार गहरें साँसों में ही चेतना नष्ट हो जाती है, और फेफड़ों में फिर से ऑक्सीजन का प्रवेश किया जाए तो चेतना लौट आती है । हम मन की क्रिया को शरीर के सम्मिश्र भागों में भौतिक परिवर्तनों के साथ सम्बद्ध रूप में देखते हैं, हालाँकि हमें इस सम्बन्ध के स्वरूप का कोई सीधा प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है । किन्तु आत्मा शरीर और उसकी बाह्य परिस्थितियों और वातावरण में अलग और स्वतन्त्र नहीं है । उसमें या तो शरीर का भी समावेश होना चाहिए, या वह शरीर का कार्य हो जाना चाहिए । आत्मवाद का सत्य यह है कि चेतन-व्यवहार भौतिक पिण्डों के व्यवहार में भिन्न प्रकार का है । शरीर-क्रिया-विज्ञान-सम्बन्धी हमारा ज्ञान चाहे जितना विस्तृत हो जाए, हम मस्तिष्क की रचना में मन की क्रिया

का अनुमान कभी नहीं लगा सकेंगे। जिस प्रकार एक जीवन-युक्त प्राणी जीवन-रहित वस्तु की अपेक्षा अधिक सघटित पूर्ण होता है और उसके अंगों में भी उसके भागों की अपेक्षा परस्पर-सम्बद्धता होती है, उसी प्रकार मन भी शरीर की अपेक्षा अधिक आत्म-विनियमित और नियन्त्रित होता है। जीव के जीव-विज्ञान-सम्बन्धी अध्ययन से उसको जाना और समझा नहीं जा सकता। अस्तु का कहना है कि आत्मा का शरीर के साथ वही सम्बन्ध है जो दृष्टि का आँख के साथ या कुठारत्व का कुठार के साथ। आँख की भौतिक विज्ञान या शरीर-क्रिया-विज्ञान-सम्बन्धी रचना का कितना भी विस्तृत अध्ययन किया जाए, तो भी दृष्टि (साइट) की व्याख्या उसी तरह नहीं की जा सकती, जिस तरह कुल्हाड़े के आकार और उसकी रचना का चाहे जितना अध्ययन करने पर भी उसकी काटने की क्रिया की व्याख्या नहीं की जा सकती। आत्मा मनुष्य के आंगिक देह की वास्तविकता है, जिस प्रकार दृष्टि आँख की वास्तविकता है। हम मनोविज्ञान को भौतिक विज्ञान या शरीर-क्रिया-विज्ञान में परिणत नहीं कर सकते। यह ठीक है कि चेतन की उत्पत्ति प्राण से होती है, फिर भी वह उतना ही यथायं है, जितना कि प्राण, जोकि एक जीव-विज्ञान-सम्बन्धी वस्तु है। चेतना प्राण और प्राणैतरे वस्तुओं के बीच पारस्परिक क्रिया की द्योतक है।

बाह्य परिवेश चेतन जीवों से सर्वथा असम्बद्ध और पृथक् नहीं है। चेतन जीवों के साथ सम्बन्ध में ही उसका अस्तित्व है। जिस ससार में चेतन जीव रहते हैं वह भौतिक ससार नहीं है। व्यक्ति और उनके इर्द-गिर्द की परिस्थितियाँ और वातावरण मिलकर एक पूर्ण का निर्माण करते हैं। व्यक्ति दूसरों के बीच में रहते हैं और उनके साथ सघर्ष करते हैं।

जिस प्रकार भौतिक विज्ञान में कारणता और सजनात्मकता (कॉडेशन और क्रियेटिविटी) के, और जीव-विज्ञान में वशागतता और विभिन्नता (हैरेडिटी और बेरिडेशन) के मूल तत्त्व हैं, उसी प्रकार यहाँ भी हमें होर्न (टी० पी० नन) और म्मेमे (सेमन) के सर्वव्यापी तत्त्व मिलते हैं, जिन्हें मानवीय स्तर पर प्रेरक शक्ति और स्मृति कहा जा सकता है। सन्नियता के नये लक्षणों और विवेक के तरीकों का विकास होर्न-सम्बन्धी प्रवृत्तियों के कारण होता है। इससे इस विचार का भी समर्थन होता है कि विभिन्न प्राणि-जातियों की वशागत प्रवृत्ति में विभिन्नता जीवों के उन प्रयत्नों का परिणाम है जो उन्हें परिवर्तित परिस्थितियों में नई शक्तियों और नये ऋणों के विकास के लिए करने पड़ते हैं।



७. मानवीय व्यक्तित्व और उसकी नियति

१. स्व-चेतना :

स्व-चेतन प्राणियों में हमें कुछ ऐसे प्रपञ्च दिशायी देते हैं जो भौतिक या प्राणमय, या केवल चेतन प्राणों में सर्वथा भिन्न हैं। विमर्शी मन शिष्ट या प्राणी अविमर्शी मन में भिन्न होता है। जब आदमी यह कहता है कि मानव और पशु एक नहीं हैं तो उसका अभिप्राय यह होता है कि मानव चाहे कितना भी आदिम अमम्य हो, वह फिर भी मानव ही है। मानव लाखों वर्षों में पृथ्वी पर है। यदि मानव के जो नमूने म्यूजियम में—पियेकेन्योपस का जावा में और इमोऐन्यो-स का पिल्टडाउन में—प्राप्त हुए हैं, वे देखने में चाहे कितने ही अमम्य और रजीव प्रतीत हो किन्तु हैं स्पष्टतः मानव ही। वे आदिम-युगीन मानव औजारों का न केवल प्रयोग करने थे बल्कि अपने लिए उनका निर्माण भी करते थे। उनमें तर्क-बुद्धि थी जो सहजवृत्ति (इन्स्टिक्ट) से, चाहे वह कितनी ही विकसित हो, बेभिन्न थी। मानवीय मन की विमर्श-शक्ति और स्वतन्त्र आविष्कार की उसकी शक्ति केवल निम्नतर सहजवृत्ति के ही रूप नहीं हैं। स्व-चेतन बुद्धि का सार-तत्त्व ही आगे-पीछे देवता और परिस्थितियों के अनुसार अपने कार्य को बदल देना है। ईश्वरिक सहजवृत्ति इनमें से कुछ भी नहीं करती। जब हम प्राणी में मानव पद पाते हैं तो हमें धीरे-धीरे क्रमिक विकास नहीं नजर आता बल्कि दोनों के बीच में एकदम अन्तर नजर आता है, मानो हम एकदम एक नये अनुभव में छलांग लगाते हैं। मनुष्य प्रकृति पर प्राधिपत्य स्थापित करता है। आज यदि मसार पर उसका प्राधिपत्य है तो उसका कारण यह नहीं कि उसका भौतिक देह का ढाँचा अधिक गतिशाली है, या उसकी गतियाँ अधिक तेज हैं, या उसकी सहजवृत्तियाँ अन्य प्राणियों में अधिक तीव्र हैं, बल्कि इसका कारण है उसकी बुद्धि जिससे वह नयी प्रोत्ति और परिवर्तन परिस्थितियों के अनुसार अपने-आपको ढाल सक्ता है। पारस्विक ने कहा था कि एक माघारण मानव-प्राणी भी, जो यह 'मानता है' कि वह दया

हुआ है उसे दबाने वाले 'ज्ञान-हीन' भी तेक इन्ध में, चाहे वह कितना भी विद्याल हो, अक्षरप गुना बड़ा है। ज्ञान मानवीय चेतना का विशिष्ट विभेदक लक्षण है और वह एक ऐसा अन्तिम तथ्य है जो किसी अन्य कारण का कार्य नहीं है। हम ज्ञान का विश्लेषण करके बता सकते हैं कि उसकी अन्तर्वस्तु क्या है, किन्तु यह नहीं बताना सकते कि ज्ञान का कारण क्या है, वह क्यों पैदा हुआ।

किन्तु मानव सर्वथा भिन्न प्राणी नहीं है। उसकी रचना के भीतर उसके मूल स्रोत के चिह्न मौजूद हैं—ये चिह्न हैं उसके शरीर की दुर्बलता, उसके जीवन का मर्यादित और उसके मन का सीमा में आवद्ध होना। वह भौतिक, प्राणवान् और ज्ञान्मयिक जीवन से विकसित होकर मानव बना है। वह विद्व-प्रकृति का एक भाग है, प्रकृति के सातत्य में से काटकर गड़ा गया सभी प्राणी है। जिस प्रकार प्राणी मानव का ह्रास-रूप नहीं है, उसी प्रकार मानव भी केवल प्राणी का विकसित रूप नहीं है। दोनों के बीच में एक खाई है। कितना भी वैज्ञानिक अनुसन्धान और अध्ययन किया जाए वह हमें इस विस्मयकारी परिवर्तन की व्याख्या करने में सहायता नहीं दे सक्ता।

कभी-कभी मनुष्य को भी महज एक प्राणी (जन्तु) सिद्ध करने का प्रयत्न किया जाता है। व्यवहारवादी मनोविज्ञान की यह मान्यता है कि मानवीय व्यवहार का भी उसी प्रकार अवलोकन किया जा सकता है जिस प्रकार प्राकृतिक विज्ञानों का। उसका कहना है कि मनोविज्ञान को भी एक विज्ञान के रूप में अपने-आपको केवल परीक्षात्मक अवलोकन और अध्ययन तक ही सीमित रखना चाहिए। उसका व्यक्तिगत अनुभवों, मूल्यों और प्रयोजनों के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है।

किन्तु व्यवहारवाद की अनुपेक्षा मानवीय स्तर पर और भी स्पष्ट नजर आती है। मानवीय व्यवहार को केवल पतिवर्त क्रिया बताना सत्य का अपमान है। अन्तर्दृष्टि से उपलब्ध सामग्री मनोविज्ञान के साथ असंगत नहीं है। शरीर को अन्तर्दर्शन से हम जिस रू में देखते हैं वह बाह्य अवलोकन से ज्ञात होने वाले उसके रूप से भिन्न है। व्यवहार के बाह्य रूपों के अवलोकन से हमें व्यक्ति के बारे में कुछ ज्ञात नहीं होता जो उन अनुभवों को अन्दर से सजीव रूप से प्राप्त करता है। व्यक्ति के अनुभव अव्यवहित अनुभव हैं और दूसरों तक व्यवहित रूप में ही पहुँचाए जा सकते हैं। यद्यपि सभी जीव अपने स्वास्थ्य और अपनी सत्ता की पूर्णता की रक्षा का प्रयत्न करते हैं और अपने तात्त्विक अर्थों में एकता स्थापित

करने और उनका पूर्ण विकास करने के लिए प्रयत्न करने है, तथापि मानव ही एकमात्र ऐसा जीव है जो प्रयत्न से और इच्छापूर्वक ऐसा करता है। प्रकृति की अन्य वस्तुओं में जो कुछ नैसर्गिक रूप में विद्यमान है, मनुष्य को उसे प्रयत्न और चेष्टा में प्राप्त करना पड़ता है। अभ्यनुकूलित प्रतिवर्तों का सिद्धान्त बुद्धिपुक्त व्यवहार की व्याख्या नहीं कर सकता।^१ यदि व्यवहारवादियों का कथन सही हो तो मनुष्य महज अपनी परिस्थितियों का दास हो जाएगा, उसकी अपनी कोई प्रतिष्ठा या स्वतन्त्रता नहीं होगी। उसका अर्थ यह होगा कि मनुष्य परिवर्तित परिस्थितियों के प्रति स्वचालित यन्त्र की भाँति अभ्यनुकूलित और अनभ्यनुकूलित प्रतिवर्तों में स्वतः अनुक्रिया करता है। उसका मर्त्य और कष्ट-सहन से, आत्मा-नुशासन और आत्म-विकास में सोच-समझकर अपने-आपको उँचा उठाने का प्रयत्न निरर्थक है। यदि हम एक घंटे में टाइप के अक्षरों का एक ढेर डालकर उसे हिलाएँ तो बाटमन की पुस्तक 'विहेबियरिज्म' (व्यवहारवाद) तैयार हो जाएगी, यद्यत् कि उसे हिलाने के लिए समय की कोई अवधि और कंठ न हो। इस प्रकार के दृष्टिकोण में 'मनोवृत्ति' का कोई अर्थ नहीं रह जाता और उसका अपना सत्य भी व्यर्थ हो जाता है। यदि मनुष्य का सोचना इस तरह का है जैसे पत्थर का पहाड़ी से अपने-आप नीचे लुटकर जाना, तो उसका अर्थ यह होगा कि उसका विचार पूर्णतः निर्धारित नियमों के अनुसार है और उसे सही या गलत नहीं बनाया जा सकता।

मनोवैज्ञानिक विश्लेषण में बात इसमें उलटी होती है। वहाँ मानसिक प्रपञ्च कारण-रूप उपादान है और भौतिक व्यवहार की वैयक्तिक इतिहास के रूप में व्याख्या की जा सकती है। यह विश्लेषण वस्तुनिष्ठ दृष्टि से नहीं किया जा सकता, इसीलिए हमें व्यक्ति में उसके स्वप्नों और वैचारिक माहृचय के बारे में प्रश्न करने पड़ते हैं। हमारे मन का अधिकतर भाग हमसे छिपा रहता है। वह दबा हुआ होता है, फिर भी जागरण-राल की हमारी चेतना को प्रभावित करना

१. प्रोफेसर पाब्लोव ने लिखा है : यह समझना कि प्रान्तस्था (कॉर्टेक्स) की क्रिया को स्पष्ट करने के लिए उठाये गयेवाले इन प्रारम्भिक कदमों में मनुष्य को उच्च मानसिक क्रियाओं की उपेक्षा भरा समस्याएँ हल की जा सकती हैं, बहुत बड़ा कल्पना करना है, उदाहरण के लिए तब जबकि हम यह जानते हैं कि हम समय तक हमने जो अनुभवान और अभ्ययन किया है उनके परिणामों को हम व्यापक रूप से मनुष्य पर लागू नहीं कर सकते। 'विहेबियरिज्म : ए मिणोत्रिग्रम,' जिन द्वारा संपादित (१९३०), पृष्ठ ४१)।

है। मनोवैज्ञानिक जिसे 'अचेतन' कहता है और व्यवहारवादी जिसे 'जीवविज्ञान सम्बन्धी' कहता है, वे दोनों एक ही नहीं हैं। इसमें प्रतीत होता है कि अचेतन और चेतन दोनों एक समग्र पूर्ण के दो भाग हैं।

व्यवहारवादी और मनोविज्ञान विश्लेषक शरीर और मन को अलग-अलग मानते हैं, किन्तु गेस्टाल्ट-सिद्धान्त के समर्थक 'मन-शरीर' को एक समष्टि समझते हैं। वे मानसिक-भौतिक क्षेत्र में बनत और आकृति के महत्त्व पर बल देते हैं। ठीक-ठीक कहा जाए तो हम यह कह सकते हैं कि ससार में केवल एक ही समष्टि है और वह है सम्पूर्ण सत्ता। किन्तु क्रियात्मक शुद्धि के लिए हम उस समष्टि में से भी बहुत सी अलग-अलग पूर्णताओं की समष्टियाँ बना लेते हैं। उदाहरण के लिए चलने की प्रक्रिया को ही लीजिए। हम उसकी व्याख्या तभी कर सकते हैं जबकि हम शरीर और ससार दोनों के स्वरूप पर, जोकि दोनों परस्पर क्रिया करते हैं, विचार करें। हम पानी पर नहीं चल सकते, क्योंकि हमारे शरीर और पानी के स्वरूप अलग-अलग हैं। फिर भी क्रियात्मक प्रयोजनों के लिए हम अपने 'स्व' को एक ऐसी प्रणाली के रूप में मान लेते हैं, जो एक बृहत्तर समष्टि के भीतर कार्य करती है। मनोवैज्ञानिक समष्टि को भी हम दो भागों में बाँट लेते हैं—एक 'स्व' और दूसरी बाह्य परिस्थितियाँ। मनोविज्ञान 'स्व' (आत्मा) की प्रकृति का अध्ययन करता है, जो अपने-आपमें सापेक्ष दृष्टि से एक समष्टि है। 'घोस्ट' (एपिक्टेटस) यानी 'आत्मा' और 'ऑटोमेटन' (देकार्त) यानी 'स्वचलता तत्त्व' में देह को जोड़ देने से मानव नहीं बन जाता। वह एक समष्टि के रूप में कार्य करता है, अलग-अलग भागों के रूप में नहीं।

परमाणुवादी मनोविज्ञान, जो चेतना की धारा को अलग-अलग इकाइयों में विच्छिन्न करता है और इस बात पर बल देता है कि चेतना की यह धारा इन अलग-अलग इकाइयों की पारस्परिक क्रिया का परिणाम है, अब पुराना पड़ गया है। मनोवैज्ञानिक प्रमाणों से इस सिद्धान्त की पुष्टि नहीं होती। मस्तिष्क के भागों को अलग-अलग क्षेत्रों में होने वाली पृथक्-पृथक् इकाइयों में नहीं बाँटा जा सकता। शरीर की किसी भी क्रिया में होने वाली मस्तिष्क की प्रक्रिया का विशिष्ट लक्षण समूची प्रक्रिया का लक्षण है, समूचे क्षेत्र की विशिष्टता है, वह अलग-अलग क्षेत्रों में घटित होने वाली अलग-अलग प्रक्रियाओं का जोड़ नहीं है। गेस्टाल्ट मनोविज्ञान का मत है कि चेतना की धारा विभिन्न घटकों (इकाइयों) का जोड़ नहीं है, बल्कि वह एक ऐसी बनत और आकृति है जिसमें हर अलग अलग भाग समष्टि

के स्वरूप से निर्धारित होना है और स्वयं समष्टि के रूप को निर्धारित करता है। विचार और उनके सम्बन्ध अतीत भागों की एकीकृत समष्टियाँ हैं, अलग-अलग घटकों का यान्त्रिक जोड़ नहीं है। 'स्व' भी एक समष्टि है जो उसके भाग के जोड़ में कुछ अधि है। वह एक सक्रिय सजीव समष्टि है, विकासवादी प्रक्रिया में उसके लिए नवीनतम शब्द 'शरीर-मन' है।

२ 'स्व' एक आंगिक समष्टि :

मानवीय 'स्व' विश्व की प्रक्रिया का एक उदबुद्ध पहलू है, वह स्वयं इस प्रक्रिया से भिन्न कोई द्रव्य नहीं है। वनत का आग्रहित्व या स्थायित्व ही किसी वस्तु या 'स्व' का गुण है। यद्यपि शरीर का हरेक घटक बदलता रहता है तो भी शरीर एक आंगिक और व्यवस्थित इकाई के रूप में स्थायी तौर पर बना रहता है। यही वान मानवीय 'स्व' (आत्मा) के बारे में है, जो विभिन्न भागों में मिलकर बनी हुई एकीकृत संरचना है। यद्यपि उसके कुछ तत्त्व अस्थायी और अंगिक हैं तो भी उसकी आंगिक संरचना स्थायी रूप से बनी रहती है।

दार्शनिक इतिहास में व्यक्तिगत 'स्व' की कल्पना अक्सर उसी ढंग की गई है जिस ढंग की कल्पना एक भौतिक वस्तु की की जाती है। यह कहा जाना है कि उसमें एक ऐसी आन्तरिक यथार्थ वस्तु है जो उसके गुणों और अवस्थाओं के समस्त परिवर्तनों में भी अपरिवर्तित बनी रहती है। यह 'स्व' के साथ तादात्म्य रखने वाली एक असंख्य वस्तु है जो उसमें सम्बद्ध अनुभवों में कुछ भिन्न होती है। पश्चिमी दर्शन ने एक अवर्णनीय आत्म द्रव्य की, जो स्वभावतः अमर है, कल्पना प्लेटो में सी है। आत्मा क्योंकि किन्हीं वस्तुओं के मिलने से नहीं बनी है, इसलिए उसे विखण्डित नहीं किया जा सकता। दार्शनिक तार्किकों का कहना है कि आत्मा क्योंकि एक और असंख्य है, इसलिए वह अविनश्य और अमर है। देवानों में आत्मा को एक विचार करने वाला द्रव्य मानने की पुरानी प्रारणा को पुनर्जीवित किया। जो लोग इस विचार को मानते हैं उनका कहना है कि इस विचार से हम व्यक्तिगत पृथक् सत्ता और अमरत्व की भी व्याख्या कर

१. व्यवहारवाद भी मन के परमाणुवादी दृष्टिकोण के विरुद्ध है। तुलना कीजिए: वाटसन : 'मन में पहने में यह वह है कि व्यवहारवादी की दृष्टि में मनुष्य एक समष्टि रूप प्राणी है। जब वह कोई प्रतिक्रिया करता है तो मनुष्य रूप से अपने शरीर के हर भाग से करता है।' (दि नैचुरल पण्ड इन्सिग्ट, दि मानकलोजी ऑफ १९२५ (१९२६, पृ० २)।

सकने है।

यथार्थ सत्ता सभी जगह सम्मिश्र रूप में है। परमाणु में भी यही बात है यह आवश्यक नहीं है कि 'स्व' यथार्थ रूप में अखण्ड और सरल न हो। तब यह स्वीकार किया है कि अपने अभिव्यक्त रूपों से भिन्न एक सरल प्रखण्ड वस्तु 'एक धिपी हुई वस्तु हो सकती है, जिसे हम जानते न हो।' ह्यूम की ये सुनिश्चिता आज भी सही है जिनमें मनुष्य की आत्मा को एक सत्ता या एक ऐसा द्रव्य मानने का विरोध किया गया है, जो किसी अव्याख्येय ढंग में अपने समस्त घटकों के योगफल से कुछ अधिक है। यह द्रव्य-परीक्षणों से देखा नहीं जा सकता; उसके अस्तित्व का कोई प्रमाण नहीं है। काण्ट का कहना है कि स्व-आत्मा का प्रत्यक्ष आत्म-विरोधी है, क्योंकि जिसे हम जानने हैं वह कर्ता 'स्व' की ज्ञान की क्रिया का कर्म है, स्व कर्ता 'रव' नहीं है। यदि आत्मा अधिनाशो और परमाणु-स्वरूप है तो उसके अस्तित्व का ही कोई मूल्य नहीं, उसके सतत अस्तित्व का तो मूल्य होगा ही क्या! 'स्व' में कोई ऐसा तत्त्व नहीं है जो अन्त तक सतत रूप में 'स्व' के साथ तादात्म्य रखता हो। शरीर सतत रूप में बदलता रहता है, उसमें हमेशा एक और क्षति और दूसरी ओर उसकी पूर्ति की क्रिया अनवरत रूप से चलती रहती है। विचार और भावनाएँ भी निरन्तर बदलती रहती हैं। व्यक्ति में कोई भी ऐसी मूर्त वस्तु नहीं है जो उत्पन्न और नष्ट न होती हो, जिससे बचा न जा सकता हो या जितने परिवर्तन न होता हो। 'स्व' की पृथक् सत्ता और विशिष्टता उसके प्रखण्ड और सरल रूप के कारण नहीं है, बल्कि उसके घटकों की एक विशिष्ट रचना के कारण है।

मन को अक्सर मानसिक अवस्थाओं की एक शृङ्खला के साथ गड़बड़ा दिया जाता है। बुद्ध ने दोनों चरम दृष्टिकोणों का विरोध किया—एक यह कि आत्मा या 'स्व' अपरिवर्तनीय नित्य तत्त्व है और दूसरा यह कि वह क्षणिक है और हर क्षण बदलता रहता है। उसने मध्यम मार्ग अपनाया और कहा कि आत्मा क्षण में तो उत्पन्न होती है और भूत ही उसका कारण है। वह परिवेश की परिस्थितियों के प्रति अनुवियाओं की एक प्रणाली है। वह एक परस्पर सम्बन्ध समष्टि है जिसके सब भाग मिलकर कार्य करते हैं। असम्भ-से-प्रसम्भ और असंस्कृत-से-प्रसंस्कृत मानव भी विश्व को एक समष्टि के रूप में ही देखता है। आत्मा मानसिक अवस्थाओं का एक समूह नहीं है, बल्कि वह एक समष्टि है।

१. संयुक्त निकाय २-२०। देखिए विमुद्दिनग, अध्याय १७।

यह एक ऐसी अगोचर रचना है जो समष्टि रूप में कार्य करती है। जेण्टल की यह धारणा गलत है कि इसकी क्रिया और गतिविधि अपनी ही दुनिया के भीतर होती है जिसमें कि मन अपना निज का परिवेश बना लेता है और बाह्य तथ्यों में नियंत्रित नहीं होता है। आत्मा किसी कठोर मोल में बन्द नहीं है। वह अपने परिवेश के साथ निरन्तर क्रियाशील रहती है।

हिन्दु आत्मा या 'स्व' का मघटित सामष्टिक रूप अलग-अलग प्राणि-जातियों में अलग-अलग होता है। निम्न श्रेणी के प्राणियों में, जो अपनी अभ्यवहित स्थितियों से बंधे रहते हैं, मानवीय आत्मा की भाँति मघटित सामष्टिकता नहीं होती, हालाँकि उनमें भी नैसर्गिक एकता होती है। मानवों में प्रतीकों के उपयोग और अनुभव पर विमर्श या अनुचिन्तन की योग्यता के कारण अधिक सघटितता सम्भव है, वहाँ मास्थानिकता या सामष्टिकता केवल बाह्य नहीं होती। प्राणिगत व्यवहार के महज-वृत्तिक नियन्त्रण में आत्मा का बौद्धिक निर्धारण होता है। मानवीय आत्मा में प्रतीत की वक्ष्यए रखने, उसे वर्तमान के साथ बाँधने और भविष्य का सामना करने की योग्यता होती है। 'लेटो का कहना है कि मनुष्य के 'स्व' या आत्मा में हम तीन प्रकार के कार्य देखते हैं—लालसाएँ और कामनाएँ, भावनात्मक प्रतिक्रियाएँ और बौद्धिक आदर्श। इनमें से अन्तिम या बौद्धिक आदर्श अनुभव की मूलानुसंधानिक स्थायी ऐक्य में मघटित करते हैं। हममें से हर व्यक्ति अपने जीवन को एक मुख्य जीवन-उद्देश्य से नियन्त्रित करता है, और शेष सब उद्देश्य उसके अधीन रहते हैं। यह चुनाव आत्मा के विकास की दिशा और क्षेत्र को सीमित कर देता है। आत्मा में उद्देश्य की एकता है और वही मूल, ध्येय, मन्त्र और गतिशील आत्मा में स्थिर और सतत रहने वाली वस्तु है। हर आत्मा का अपना जीवन का ध्रुवतारा है, अपना एक उद्देश्य और लक्ष्य है। 'मनुष्य पूर्णतः अपनी इच्छाओं में ही बना हुआ है।' उनके समस्त आचार-परिवर्तनों में कुछ स्थायी और विशिष्ट लक्षण बने रहते हैं। जिस प्रकार एक गीत या राग की एकता एक समवायधि में से गुजरने पर प्रतीत होती है, उसी प्रकार आत्मा की एकता अपने लक्ष्यों की पूर्ति की दिशा में अनेक चरणों और दोरों में से गुजरने पर प्रतीत होती है।

हम जिसे जिस समय व्यक्ति कहते हैं वह उस क्षण का ही व्यक्ति नहीं होता, बल्कि अमशः बढ़ती हुई एक सत्ता का उस क्षण का एक नमूना होता है।

१. कामनय पञ्चाय पुनः (वृद्धारथक उपनिषद् ४, ४-५)।

हम किसी व्यक्ति को वही व्यक्ति तब कहते हैं जबकि कुछ समय तक उसमें कुछ विशिष्ट निर्धारित किये जाने योग्य लक्षण मौजूद रहते हैं। व्यक्ति का निर्माण जिन चीजों में हुआ है उनकी सघटित रचना में एक विशिष्ट लक्षण होता है और वही उस व्यक्ति का अद्वितीय स्वरूप होता है। सामाजिक अवयवों अवयवों के योगफल से भिन्न और कुछ अधिक होता है, इसलिए वह उसके भागों (अवयवों) और उनके कार्यों के स्वरूप को निर्धारित करता है। और तो और, व्यक्ति की अद्वितीयता और विशिष्टता उसके अंगुठे और उंगलियों की छाप तक में होती है, और उस विशिष्टता का फल अपराधियों को भोगना पड़ता है।

इसलिए व्यक्तित्व सच्चे अर्थ में एक नकाब है। वह एक भूमिका है, जो हम जीवन के नाटक में भूषा करते हैं वह हमारी प्रकृति की गहराई की एक वास्तव अभिव्यक्ति है। हर व्यक्ति ससार को अपने विशिष्ट दृष्टिकोण से देखता है। मन के विचार में उपलब्ध दत्त सामग्री अनेक प्रकार से एक संस्थान के रूप में व्यक्ति की आ सकती है, और जब तक उसे एक मूख में अभित कर एक एकाकी समष्टि का रूप दिया जाता है तब तक एक एकाकी आत्मा रहती है। बहु-व्यक्तित्व की जो घटनाएं देखने में आती हैं वे यह संकेत करती हैं कि एक ही कालावधि या विभिन्न कालावधियों के लिए अपनी आत्मा या 'स्व' के सम्बन्ध में हमारी सकल्पनाएं भिन्न-भिन्न हो सकती हैं, क्योंकि हम खेतना खो बैठते हैं और उसके सातत्य का तार टूट जाता है। यदि व्यक्ति के अनुभव पूर्ण तरह से सुगठित नहीं होते तो 'स्वत्व' अर्थात् व्यक्तित्व भी ढीला और असुबद्ध होता है और वह अपेक्षाकृत असम्बद्ध व्यवहारों की एक शृङ्खला बन जाता है। इसीलिए हमें बहु-व्यक्तित्व के उदाहरण मिलते हैं।

३. कर्ता के रूप में आत्मा :

आत्मा का एक सघटित पूर्ण रूप उसके कर्तृ-रूप से भिन्न है। उसका एक सघटित पूर्ण रूप मनोविज्ञान का विषय है और उसका कर्तृ-रूप दर्शनशास्त्र का विषय है। सभी अनुभवों में हम एक द्रष्टा देखते हैं—उसमें एक अनुभव करने वाला अर्थात् कर्ता और दूसरा अनुभव का विषय अर्थात् कर्म होता है। उसमें एक स्थायी अधिष्ठान होता है जिससे समस्त ज्ञान, प्रत्यभिज्ञान और धारणा सम्भव होते हैं। यह अधिष्ठान ज्ञान की व्याख्या के लिए चाहे कितना ही अनिवार्य और हृत्पूर्णा तत्त्व ही, मनोविज्ञान से हमें उसकी जानकारी नहीं मिलती।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि अनुभवों को शृङ्खला को यह ज्ञान होता है कि वह एक शृङ्खला है। मारी ज्ञान-शृङ्खला ही उसके हर अंश के ज्ञान में मलिन है, जिसे समझना कठिन है। ह्यूम ने ज्ञान के कर्ता (ज्ञाता) को भी कर्म (ज्ञेय) बना दिया है और उसके अनुसार आत्मा चेतन घटनाओं का एक ढेर है, क्योंकि वह मानविक अवस्थाओं में कहीं भी 'मैं' को नहीं पा सकता। किन्तु अलग-प्रलग अनुभव की छानों (इम्प्रैशन्स) को आत्मा या 'स्व' की क्रिया के बिना, एक समग्र अनुभव में परिणत नहीं किया जा सकता। आत्मा के बिना इस बात की कोई व्याख्या नहीं की जा सकती कि एक के बाद एक द्रुत गति से गुजरने वाले अनुभव परस्पर मिलकर एक ही व्यक्ति के अनुभव कैसे बन जाते हैं। साहचर्य का नियम इसकी व्याख्या करने के लिए पर्याप्त नहीं है। काण्ट का यह कहना ठीक ही है कि साहचर्य का नियम यह सिद्ध करता है कि एक आत्मा-जैसी चीज भी है, जो महज अनुभवों के एक वनरतीव ढेर में कुछ अधिक है।

विलियम जेम्स का कहना है कि गुजरता हुआ विचार ही अनुभव की क्रिया का कर्ता है। जो कुछ पहले हो चुका है उसे वह अपने भीतर संचित कर लेता है और नये को आत्मसात् करके और भी बढ़ जाता है। विचार ही विचारक है। लेकिन उसका यह दृष्टिकोण हमारे लिए समझना कठिन है क्योंकि एक अवस्था दूसरी को अपने भीतर कैसे आत्मसात् कर सकती है।

जेम्स वार्ट का मत है कि विलियम जेम्स ने ज्ञान की प्रक्रिया और वस्तु-वस्तु को तथा ज्ञाता और ज्ञेय को आपस में मिलाकर गोलमाल कर दिया है। उनका कहना है कि अनुभव के हर क्षण के तीन पहलू होते हैं—ध्यान, अनुभव और उसका प्रस्तुतीकरण। इनमें से पहले दो पहलू आत्मनिष्ठ हैं और तीसरा अनुभव का उद्देश्य है। बाई की दृष्टि में किसी वस्तु पर ध्यान केन्द्रित करने की एक के बाद एक होने वाली क्रियाएँ आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करती हैं। बाई का यह कहना सही है कि स्मृति, चिन्तन और इच्छा की क्रियाएँ आत्माका स्वरूप हैं, स्मृति, चिन्तन या इष्ट वस्तु या सामग्री उनका स्वरूप नहीं है। क्रियाएँ ही आत्मा को आकार प्रदान करती हैं, वस्तु नहीं, हालाँकि दोनों को एक-दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता। सक्रिय आत्मा अधिक स्थायी है, जबकि ज्ञान की वस्तु हमेशा बदलती रहती है। किन्तु वार्ट ने 'कर्ता' का जो रूप स्वीकार किया है वह बहुत अमूर्त है और उसकी कल्पना अनुभव की व्याख्या करने के लिए ही की गई है।

वाड के इस विचार से हमें वाण्ट का यह मत स्मरण हो आता है कि हर अनुभव में एक मैं सोचता हूँ' अवश्य रहता है। वाण्ट का यह 'मैं सोचता हूँ' आन तोर पर पर विगुद्ध तार्किक आकार माना जाता है जो चेतना की सभी जैम वस्तुओं में सहचारी रहता है। यद्यपि इस प्रकार की अपरिवर्तनशील और निष्क्रिय सत्ता के, जो बल जो कुछ भी वही आज है और वही हमेशा रहेगी, सतत परिवर्तमान अनुभव के माध्य सम्बन्ध की कल्पना करना सहज नहीं है, फिर भी इसकी वस्तुता अनुभव में विद्यमान सश्लेषण की व्याख्या करने के लिए की जाती है। इस सश्लेषण को ही समस्त पदार्थों के ज्ञान का आधार माना जाता है और उसी में चेतना एक आनुभविक ऐक्य का रूप धारण करती है। काण्ट की शिक्षा की गहराई में यदि हम जाएँ तो हम देखने हैं कि वह आत्मा को एक अमूर्तकरण मानने के विचार के पक्ष में नहीं है।

चेतना का कर्त्ता और कर्म दोनों ऐसे तत्त्व हैं जिन्हें अलग-अलग पहचाना जा सकता है, किन्तु जिस समय अनुभव हो रहा होता है उस समय उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, अनुभव एक अविच्छेद्य एकत्व है। दोनों अलग-अलग हैं किन्तु एक पूर्ण के अंगों के रूप में। यदि दोनों एक पूर्ण के अंग न होकर एक-दूसरे से विलकुल स्वतन्त्र होते तो ज्ञान एक रहस्य बन जाता। समूचे अनुभव में वे प्रात्ययिक उपादानों के रूप में घुले-मिले हैं, उसके परस्पर-विरोधी विभाजन हिस्से नहीं है। इन दोनों (ज्ञाता और ज्ञेय) से बाहर हम किसी ज्ञान की मूर्ति नहीं कर सकते, क्योंकि ज्ञान एक अन्तिम तथ्य है, उसके पीछे और कुछ नहीं है। वास्तविक कर्त्ता अर्थात् आत्मा ऐसी वस्तु नहीं है जिसे हम ज्ञान में पा सकें, क्योंकि वह स्वयं ज्ञान है। वह समस्त कर्मों (ज्ञेय वस्तु), शरीर और इन्द्रियों से भिन्न है, वह स्वयं आनुभविक आत्मा है। हम ज्ञान के कर्त्ता को किसी द्रव्य का गुण या किसी कर्त्ता का कार्य नहीं बता सकते, क्योंकि वह ऐसे समस्त सम्बन्धों (द्रव्य-गुण सम्बन्ध और कार्य-कारण सम्बन्ध आदि) का आधार है। यह आनुभविक आत्मा ही नहीं है, बल्कि यथार्थ सत्ता है, जिसके बिना आनुभविक आत्मा भी नहीं हो सकती। यह ही सकता है कि अनेक व्यक्तियों को एक ही अनुभव हो, वे एक ऐसे यथार्थ जगत् की जानें जो सबके लिए समान हो, क्योंकि सबसे एक आदर्श प्रात्ययिक आत्मा कार्य कर रही है। जो व्यक्ति अपने-आपको एक सीमित आत्मा समझता है उसे एक ऐसी वस्तु की अपरोक्ष चेतना होती है जो उसे और उसके उद्देश्य और प्रयोजन को सीमित कर देती है। सीमा की चेतना का अर्थ है कि हमारे

भीतर एक बृहत्तर और असीमित आत्मा भी कार्यरत है। अपने विचार की एक सीमा निर्धारित करने के लिए यह आवश्यक है कि हम किमी-न-किमी रूप में उस सीमा के परे भी जाएँ। यदि हम कर्ता को शारीरिक अनुभव में निमग्न-मग्न मान लें तो हम अपने सम्मुख उपस्थित ज्ञेय वस्तु का पूर्ण बोध प्राप्त नहीं कर सकते। ज्ञान की क्रिया का सच्चा कर्ता (ज्ञाता) एक भरन, आत्म निर्भर विश्व-व्यापी आत्मा है, जिसे ज्ञेय वस्तु या ज्ञान की क्रिया के कर्म के रूप में सीधा और अपरोक्ष रूप में प्रस्तुत नहीं किया जा सकता। जब प्लेटो कहता है कि मनुष्य के भीतर विद्यमान मन नित्य विश्व-मन का ही अंश है, जब अरस्तू यह कहता है कि आत्मा के ऊपर एक दिव्य और मृजनात्मक सक्रिय बुद्धि विद्यमान है और जब काण्ट ज्ञान के सक्षेपक तत्त्व को आनुभविक आत्मा में भिन्न बनाता है, तो उन सबका अभिप्राय आत्मा को ज्ञान की क्रिया का कर्ता बनाना होता है। काण्ट जिसे आनुभविक समारंभ में पड़े की आत्मा कहता है वह यह गहरा ऐक्य ही है। इसे आत्मा कहकर वह माननेतर यथार्थ को प्रपञ्चमय जगत् के एक बग में रखता है। उसकी दृष्टि में यह आत्मा का अपूर्ण रूप नहीं है, क्योंकि वह आनुभविक आत्मा के मघटन में अपने-आपको अभिव्यक्त करता है। इस विश्वव्यापी आत्मा में ही कर्ता और कर्म, ज्ञाता और ज्ञेय का भेद पड़ा होता है। आनुभविक आत्मा हमेशा एक घनात्मा के साथ सह-सम्बद्ध रहती है, किन्तु विश्वव्यापी आत्मा में सभी-कुछ समाविष्ट है और उसमें बाहर कुछ भी नहीं है जो उसे सीमित कर सके। हिन्दू दार्शनिक उसे आत्मा कहते हैं और आनुभविक आत्मा को जीवात्मा कहते हैं।

जब हम यह प्रश्न उठाने हैं कि आत्मत्व में ऐक्य स्थापित करने वाला तत्त्व क्या है तो हम वास्तव में सभी सत् वस्तुओं में, जिनमें भौतिक और जैविक मत्ताएँ भी शामिल हैं, ऐक्य के तत्त्व का प्रश्न उठाने हैं। इन सब सत् पदार्थों में वही एकता है जो आत्मा में है, हालाँकि वह कम सम्मिश्र और कम व्यवित्तक है, तो भी वह है वही।

५. आत्मा और परिवेश :

जीवों और उनके परिवेश (इंद्रेन्द्रियों की परिस्थितियाँ और वातावरण) का जो अखण्ड सम्बन्ध हमने मानव में निचली श्रेणी के जीवों में देखा है, वही मानव-जगत् में भी है। मानवीय व्यक्ति परिवर्तन के ऐसे अपरिवर्तमान अधिष्ठान

नहीं है जो आहार्य (ऐक्सिडेंटल) गुणों से युक्त हों और बाह्य रूप से एक-दूसरे के साथ सम्बद्ध हों, बल्कि वे एक परस्पर सम्बद्ध प्रणाली के अंग हैं। वे अनुभव या होने की प्रक्रिया के केन्द्र हैं, क्योंकि वे अपने सम्बन्धों का मृगनात्मक सन्तुलन करने हैं। उनमें एक सापेक्ष स्वतन्त्रता और व्यक्तिरिक्तता है हालांकि जिस मस्थान और प्रणाली में वे विद्यमान हैं उसका सामान्य स्वरूप उनका अनुकूलन अवश्य करता है। प्रत्येक आनुभविक आत्मा (जीवात्मा) स्वयं पूर्ण व्यक्ति होने के बजाय अपने में भी ऊपर की किसी सत्ता की अभिव्यक्ति है।^१ यद्यपि पूर्ण सत्ता या व्यक्ति में पृथक् पृथक् व्यक्ति और उनके परिवेश दोनों ही शामिल हैं और ये सब उसमें पृथक्करण की एक प्रक्रिया के द्वारा विद्यमान हैं, फिर भी आत्म-चेतन या आत्म-निर्धारक मानव-प्राणी पूर्णतः पृथक् व्यक्ति नहीं है। प्रारम्भ से ही उसका सत्तार भी उतना ही यथार्थ होता है जितना कि वह स्वयं, और उसके साथ उसकी अन्योन्य क्रियाएँ उसकी वैयक्तिकता की वृद्धि को प्रभावित करती हैं। व्यक्ति और सत्तार सह-अस्तित्व से रहते हैं और साथ-साथ बढ़ते हैं।

जीव-विज्ञान की दृष्टि से हम विचार करें तो जीवन के केन्द्र-जैसी कोई चीज नहीं होती। जब कि शरीर के समस्त कोशों की सम्पूर्ण अवयवी से पृथक् कल्पना की ही नहीं जा सकती। उनका जीवन समूचे अवयवी के जीवन में केन्द्रित होता है। वनस्पतियाँ और प्राणी अपने परिवेश के साथ मिलकर एक 'सघटित' अन्योन्याश्रित जीवन व्यतीत करते हैं, किन्तु मानवीय प्राणी अपने और अपने परिवेश के बीच में एक असौहार्द और अनैक्य पैदा कर देता है। जीव और उसके परिवेश में जो एकता अवमानवीय स्तर के जीवों में हमें आश्चर्यजनक रूप में मिलती है, वह मानवीय स्तर पर अधिक हमें कुछ उच्छिन्न दिखायी देती है। यद्यपि मानव का सम्बन्ध अन्य जीवों की अपेक्षा एक अधिक बड़े सत्तार से है और वह सत्तार उसके रोम-रोम में अनुप्रविष्ट है तथा अन्योन्य क्रिया-प्रतिक्रिया के द्वारा वह उसके साथ रहता है, तो भी मानव की आत्म-चेतना मानव और उसके संसार के बीच एक दूरी पैदा कर देती है, जो तथ्य के भी विपरीत है और उसकी प्रकृति के भी। वह यह मूल जाना है कि उसके हित सिर्फ़ उसके अपने ही नहीं हैं और अपने-

१. प्रोफेसर जे० एम० हाल्टेन ने लिखा है : 'व्यक्तिगत देश और जाति के परिवेश से सम्बन्ध पृथक् और अपने-आपमें पूर्ण और मौखिक बन्धु नहीं है, बल्कि वह उस परिवेश के सर्वोच्च विद्यमान है।' (दि माइमिन् एण्ड सिमबॉलिकी (१९०६), पृष्ठ २०३)।

आपको एक पृथक् व्यक्ति के रूप में समझने लगना है। यद्यपि पृथक् व्यक्तित्व की नींव अनुभूति कार्य के लिए आवश्यक है, तो भी मूल में यह समझ लिया जाता है कि वास्तव में ही व्यक्ति सर्वथा पृथक् है। व्यक्ति अस्थिर सन्तुलन की स्थिति में होता है। उसका अन्तःकरण एक विमोजित जीवन का चित्र है। वह अनिश्चित खोज और अव्यवस्था में भरी हुई अगान्ति की एक ज्वाला है। जब तक व्यक्ति इस पृथक्त्व की भावना से पीड़ित रहता है तब तक वह अज्ञान और अपने अमली आशय के लिए व्याकुल रहता है। वह अपनी इस पृथक्ता से परे चले जाने के लिए उद्योग करता है।

मानव तभी प्रगति कर सकता है जबकि उसकी इस अनुभूति में वृद्धि होनी जाए कि उसके भीतर एक विश्वव्यापी सत्ता काम रही है। प्रकृति की खोज, ज्ञान की माधना और ईश्वर की प्राप्ति के लिए प्रयत्न के द्वारा व्यक्ति अपने और अपने परिवेश के बीच ऐक्य स्थापित करने का उद्योग करता है। वह अपनी अच्छाई को अपने में एक अधिक बड़ी सत्ता में पाता है। वह अनुभव करता है कि उसकी सख्णटना का उलाज तभी हो सकता है जबकि वह समग्र समष्टि के प्रति आस्थावान् हो। जीवन की पूर्णता का अर्थ है समग्र की सेवा। इसीलिए वह मूल्यों की प्राप्ति के लिए उद्योग करता है, आदर्शों का निर्माण करता है और एक एकता और महत्त्व के मयार की रचना के लिए मघर्ष करता है। वह मघ बनाता है, परिवारों, कुलों, जातियों, सम्प्रदायों और देशों का निर्माण करता है। ज्ञान, कला, नैतिकता और धर्म ऐसे साधन हैं जिन्हें मनुष्य एक आध्यात्मिक विरादरी और एक ऐसे राज्य के सदस्य के रूप में अपने ध्येय की पूर्ति के लिए करता है, जिसमें प्रत्येक व्यक्ति समष्टि में व्याप्त है और समष्टि भी किसी-न-किसी रूप में प्रत्येक व्यक्ति में व्याप्त है। हे बिता, जैसे तू मुझमें है और मैं तुझमें हूँ, उसी तरह वे सब परस्पर भी एक हो जाएँ और हममें भी आत्मसात् हो जाएँ।' इस प्रकार की एकता, जो ज्ञान, प्रेम और सेवा पर आधारित है, निम्न वर्ग (योनियों) के प्राणियों की एकता की अपेक्षा अधिक घनिष्ठ और अधिक आत्मीयतापूर्ण है।

मानवीय आत्मा की एक विशिष्टता यह है कि वह मिलकर और संगठित होकर समग्र समाज के लिए कार्य कर सकती है और अपने जीवन में समग्र समाज के उद्देश्य को अपना सकती है। यह अपना नाहक व्यक्ति में बहुत भिन्न-भिन्न होता है। उच्च और नीच आत्माओं में यही अन्तर होता है। आत्मा के दोनों स्तर—अद्वितीयता, पृथक् वैयक्तिकता और सर्वव्यापित्व (विश्वत्व)—

एक साथ बढ़ने है और अन्त में पृथक्कृत सत्ता सर्वाधिक विद्वद्वापी सत्ता में विलीन होकर एक हो जाती है। यद्यपि प्रत्येक व्यक्ति (अस) अपने वास्तविक कार्य को समग्र सामष्टिक सत्ता (पूर्ण) में पूरा करता है और उसी में अपना मूल्य और प्रतिष्ठा पाता है, तथापि कोई भी व्यक्ति (अस) उतना व्यापक नहीं है जितनी कि समग्र सत्ता (पूर्ण)। वह सीमित होता है क्योंकि वह अपने से बड़ी सत्ता में एक वैयक्तिक अस के रूप में होता है।

लोगों में, खासकर पश्चिम के लोगों में, मानवीय आत्मा के दर्जे और स्थान को बहुत ऊँचा आँकने की प्रवृत्ति देखी जाती है। देकातें ने अपनी पृथक् स्व-सत्ता की सुनिश्चितता के आधार पर ही हर वस्तु को सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। यह बात आम तौर पर अनुभव नहीं की जाती कि आत्मा का विचार, जो हर चीज की व्याख्या करना चाहता है, और आत्मा की इच्छा, जो हर वस्तु को पराभूत कर लेना चाहती है, दोनों अपने-आपमें एक अधिक गहरी, पूर्ण और समग्र सत्ता की अभिव्यक्ति है, जिसमें व्यक्तिगत आत्मा और उसके ज्ञान तथा इच्छा का लक्ष्य, दोनों का समावेश है। यदि आत्मा व्यापक होकर सर्वव्यापी आत्मा में विलीन नहीं होती, तो मूल्य अपने-आप ही आत्मनिष्ठ बन जाते हैं और स्वयं आत्मा भी कुछ नहीं रहती। मनुष्य नमाम शक्तियों और धर्मों तथा पराजयों और निराशाओं के बावजूद पूर्णता पाने के लिए सतत प्रयत्न करता रहा है, उसने हमेशा समस्त घटनाओं को एकसूत्रता और समन्वय में ग्रथित करने की चेष्टा की है, अन्तर को बाहर अभिव्यक्त करने का भी उसने उद्योग किया है और उसमें उसे कुछ सफलता भी मिली है। उसके ये सब प्रयत्न और उद्योग यह सिद्ध करते हैं कि वह यथार्थ की दिशा में प्रयत्न करता रहा है। जिन श्रुतियों के लिए हम प्रयत्न करते हैं वे हमारी सत्ता के साथ अभिन्न रूप से जुड़े हुए हैं। प्रकृति का सारा घटना-क्रम उस अर्थ की अभिव्यक्ति है, जिसे मनुष्य को समझना है। हमारा व्यक्तियों के साथ परस्पर निया-प्रतिक्रिया करना, एक-दूसरे से जानना और एक-दूसरे के साथ सामाजिक सम्बन्ध स्थापित करना—यह सब निरर्थक इसलिए सम्भव है कि हम सब एक ही प्रणाली और संस्थान के अंग हैं।

५. कर्म और भक्ति :

समस्त प्रकृति के दो सर्वव्यापी लक्षण—घटीत के साथ सम्बन्ध और भविष्य का मूजन—मानवीय स्तर पर विद्यमान हैं। हिन्दू विचारधारा में मानव-

योनि में अतीत के माय सम्बन्ध को कर्म शब्द से व्यक्त किया जाता है। मानवीय व्यक्ति सम्बन्धी प्रकृति का एक आत्मचेतन मध्य उत्पादक अक्ष है जो अपने-आपमें अद्वितीय है। उसका इतिहास, जो अतीत काल के एक अनिश्चित विस्तार में फैला हुआ है, उसे मया की मौनता और प्राणमय परिस्थितियों के माय बांधता है। मानव-जीवन एक समवेत समष्टि है जिसमें उत्तरोत्तर आने वाली हर एक कला अतीत कला में से विकसित होकर उद्भूत होती है। मानव की वृद्धि मृच्च-वर्धन समवेद रीति में होती है और उसकी इस नियत मुख्यवस्थितता को अभिव्यक्त करने के लिए ही हिन्दू-दर्शन में कहा जाता है कि वह कर्म-फल के नियम से शासित होती है।

कर्म का अर्थ है काम। सब कामों का कुछ-न-कुछ फल होता है जिसकी स्थाप मनुष्य और उसके परिवेश, दोनों पर पड़ती है। कर्म-फल के भौतिक प्रभाव अभ्यायी हो सकते हैं, किन्तु उनके नैतिक प्रभाव (मस्कार) व्यक्ति के चरित्र पर मुद्रित हो जाते हैं। प्रत्येक विचार, वचन और कर्म कारणों की जीवित शृङ्खला का अंग बन जाता है और वह शृङ्खला ही हमें उस रूप में गढ़ती है जिस रूप में हम हैं। हमारा जीवन अन्धे मयोग या निरकुश नियति की दया पर निर्भर नहीं है। कर्म-फल की कल्पना केवल पूर्व की विचारधाराओं की ही विशेषता नहीं है। ईसाई धर्म-ग्रन्थों में भी इसका उल्लेख है। 'धोखे में मत रहो, ईश्वर को ठगा नहीं जा सकता। कारण, मनुष्य जो कुछ बोता है, वही यह काटेगा।' वाट्सिल के अनुसार ईसा ने पर्वत पर अपने उपदेश में कहा था, 'यह सोचकर दूसरों का फंसला मत करो कि तुम्हारा फंसला नहीं किया जाएगा; क्योंकि जिस कानून में तुम फंसला करने हो, उसी में तुम्हारा फंसला किया जाएगा, जिस पैमाने में तुम नापते हो उसी से फिर तुम्हें नापा जाएगा।'।

कर्म का सिद्धान्त इस बात का उतना प्रतिपादन नहीं करता कि जैसा कर्म करोगे वैसा फल पाओगे, जितना कि वह मानव-जीवन के सान्त्व्य का प्रतिपादन करता है। अच्छे कर्म का फल अच्छा और बुरे कर्म का फल बुरा होता है। प्रेम हमारी प्रेम की शक्ति को बढ़ाता है और घृणा हमारी घृणा की शक्ति को। यह सिद्धान्त अच्छे और उचित काम के महत्त्व पर बल देता है। मनुष्य सतत रूप से अपने-आपको एक माँचे में डाल रहा है। कर्म के सिद्धान्त को न तो मुखवाद

१. मैथिलियन् VI, ७ तुलना बाइबिल, एंजेल्स : 'जो भावना पाप करता है वह नष्ट हो जाएगा।' (XVIII)।

समझना चाहिए और न पुरस्कार, और न दण्ड का कानूनी सिद्धान्त । कारण, पुण्य-कार्य का पुरस्कार और पाप कर्म का दण्ड जीवन के सुख या दुःख नहीं हैं । सुख और दुःख मनुष्य की पार्श्विक वृत्ति को सन्तुष्ट कर सकते हैं, उसकी मानवीय वृत्ति को नहीं । कारण, प्रेम आनन्द है किन्तु वह कष्ट और पीड़ा सहन करता है; और दूसरी ओर घृणा में एक प्रकार की विकृत तृप्ति और आनन्द का भाव रहता है । अच्छा या बुरा और भौतिक समृद्धि या शारीरिक दुःख एक नहीं है ।

ससार में हर वस्तु कारण भी है और कार्य भी । उसमें अतीत की ऊर्जा संचित रहती है और वह भविष्य पर अपनी ऊर्जा का प्रयोग करती है । कर्म या अतीत के साथ सम्बन्ध का यह अर्थ नहीं है कि मनुष्य स्वतन्त्र रूप से कोई कर्म नहीं कर सकता, बल्कि उसमें स्वतन्त्र कर्म तो अन्तर्निहित ही है । जो नियम हमें अतीत के साथ जोड़ता है वह इस बात का भी प्रतिपादन करता है कि हम कर्म के नियम को अपने स्वतन्त्र कार्य से पराभूत कर सकते हैं । यह हो सकता है कि अतीत अर्थात् हमारे संचित कर्म हमारे भाग में बाधाएँ डालें, किन्तु वे सब मनुष्य की सृजनात्मक शक्ति के आगे उसी मात्रा में झुक जाएँगी जिस मात्रा में उसमें गभीरता और दृढ़ता होगी । कर्म के सिद्धान्त में कहा गया है कि जो व्यक्ति जितनी शक्ति का प्रयोग करेगा वह उतना ही पल पाएगा । विश्व व्यवितगत जीवार्थों की माँग के प्रति अनुक्रिया करेगा और साथ ही उसे पूरा करेगा । प्रकृति मनुष्य की आग्रह-पूर्ण पुकार का उत्तर देगी । 'जैसी उसकी इच्छा होती है, वैसा ही वह सब सामने रखता है, जैसा उमका लक्ष्य होता है वैसा ही वह कर्म करता है और जैसा वह कर्म करता है वैसा ही अपने लिए फल संचित करता है ।' 'मैं तुम्हें सब कहता हूँ कि जो व्यक्ति इस पर्वत से कहेगा कि 'यहाँ से उठो और समुद्र में बने जाओ' और इस बात में तनिक भी सन्देह नहीं करेगा कि जो-कुछ वह कहता है वह भवस्य होगा, उसकी यह बात जल्द पूरी होगी ।' जब ईसा ने कहा था कि 'इन मन्दिरों को नष्ट कर दो और मैं तीन दिन में इसे फिर खड़ा कर दूँगा' तो उसका अभिप्राय यही था कि हमारे भीतर जो भावना और विश्व-आत्मा विद्यमान है वह भौतिक ससार से ज्यादा शक्तिशाली है । यदि हममें सच्ची लगन और आकांक्षा हो तो दुनिया की कोई वस्तु ऐसी नहीं जिसे हम पा न सकें । आत्मा के प्रति अधीनता विश्व-प्रकृति का नियम है । इस प्रकार कर्म-सिद्धान्त के दो पहलू हैं, एक विगत और दूसरा अनागत, एक अतीत का सान्ध्य और दूसरा जीवन्मा

की सृजनात्मक स्वतन्त्रता ।

मानव की प्रकृति में विद्यमान वह प्रेरणा, जिसमें वह न केवल अपने-आप-को एक निश्चित स्तर पर कायम रखना चाहता है, बल्कि एक उच्चतर स्तर पर पहुँचना भी चाहता है, मनुष्य में चेतन हो जाती है और वह जीवन और प्रगति के नियमों का जान-भूझकर अनुसन्धान करता है। 'अब तक मेरा पिता (ईश्वर) मुझे धागे ले जाता रहा है और मैं आगे बढ़ता रहा हूँ।' प्रकृति की सन्तानों में मानव ही सबसे पहला प्राणी है जो 'मैं' कह सकता है और समझ-बूझकर चेतन भाव से सत्ता को एक आकार प्रदान करने में 'पिता' के साथ, जो प्रकृति का नियन्त्रण और निर्देशन करने वाली शक्ति है, सहयोग कर सकता है। वह अन्ध-मानव (सब-ह्यूमन) जगत् की मन्द और अज्ञान एवं भ्रमों में भरी हुई वृद्धि को एक बौद्धिक दिशा प्रदान कर सकता है। हम इस बात से इनकार नहीं कर सकते कि मानव-प्राणी स्वतन्त्र रूप से कर्म कर सकते हैं, भले ही उन कर्मों का उद्गम कितना ही अंधकार में आवृत हो। जीवात्मा में उद्यमी प्रवृत्तियाँ, आन्तरिक और बाह्य परिस्थितियों को अपने परिश्रम से बदलने और उन्हें अपने प्रयोजन के अनुकूल बनाने की प्रेरणा विद्यमान रहती है।

मानवीय स्वतन्त्रता की समस्या जीवात्मा और इच्छा के बीच भेद से कुछ उलझा दी गई है। इच्छा भी आत्मा ही है किन्तु वह उसका मनिय रूप है और इच्छा की स्वतन्त्रता का अर्थ वास्तव में आत्मा की स्वतन्त्रता है। यह आत्मा के द्वारा किसी वस्तु का स्वयं निर्णय और विवेक है।

एक तर्क यह भी दिया जाता है कि आत्म-निर्णय वास्तव में स्वतन्त्रता नहीं है। आत्मा अपने अन्दर में परिचालित हो या बाहर में, दोनों में कोई फर्क नहीं है। अपने भीतर के म्प्रिग से घूमने वाला लट्टू और बाहर में डोरी में चलाया जाने वाला लट्टू, दोनों में कोई अन्तर नहीं है। दोनों ही समान रूप में यांत्रिक हैं। इसी प्रकार आत्मा भी एक संप्राण स्वचल यन्त्र हो सकता है। जो शारीरिक आदतन मध्यपान करता है वह अपनी प्रकृति में विद्यमान एक तत्त्व के आदेश से बँसा करता है। वह आदत उसकी आत्मा का अंग बन जाती है। यदि हम आत्मा के आन्तरिक तत्त्वों का विश्लेषण करें तो हम देखेंगे कि उनमें से कितने ही तत्त्व परिवेश के प्रभाव से निर्मित या अतीत से संचित हैं। यदि व्यक्ति का विचार या चरित्र एक मुदीर्ष विवाह-प्रक्रिया की उपज है तो उसके कर्म, जो इन दोनों की

उपज है, कभी स्वतन्त्र नहीं माने जा सकते। हो सकता है कि स्वतन्त्रता की अनुभूति आत्मा का, जो वर्तमान के प्रत्येक क्षण में रहती है और निर्णायक अतीत की परवाह नहीं करती, भ्रम हो। किन्तु इन सब आपत्तियों और तर्कों के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि मनुष्य की आत्मा एक सामष्टिक और सम्बद्ध अवयवी सत्ता है। वह अन्य प्राणियों, वनस्पतियों और परमाणु में पाए जाने वाले समस्त अवयवों रूप से भी अधिक संक्षिप्त है। आत्म-निर्णय का अर्थ आत्मा के किसी एक अंग द्वारा निर्णय नहीं, बल्कि समग्र आत्मा द्वारा निर्णय है। यदि व्यक्ति अपनी समस्त प्रकृति का उपयोग नहीं करता, विभिन्न सम्भावनाओं का अध्ययन कर उनमें से ऐसी सम्भावना को नहीं चुनता, जो उसकी समस्त प्रकृति के अनुकूल हो तो उसका कार्य आस्तव्य में स्वतन्त्र नहीं कहा जा सकता।

प्रकृति का कोई भी पहलू ऐसा नहीं है जो विमुक्त रूप से 'नियतत्व' या 'भाव्यकता' से ही परिचालित हो रहा हो। तथापि पूर्ण स्वतन्त्र केवल ईश्वर ही है और जीवात्मा पूर्ण स्वतन्त्र सिर्फ तभी हो सकती है जबकि वह पूर्ण सत्ता के साथ सह-अस्तित्व से रहे। मानव की स्वतन्त्रता पूर्ण नहीं होती, कभी कम और कभी अधिक होती है। हम अधिकतम स्वतन्त्र तब होते हैं, जब हमारी सम्पूर्ण आत्मा सक्रिय होती है, उसका कोई एक अंश नहीं। सामान्यतः हम अपने परम्परागत या आध्यात्मिक 'स्व' के अनुसार कार्य करते हैं और कभी-कभी अपने अवमानव 'स्व' के स्तर पर उतर आते हैं।

स्वतन्त्रता का अर्थ स्वच्छन्दता नहीं है और न कर्म का अर्थ नियति है। मानव जब अपनी इच्छा से चुनाव करता है तो वह बिना किसी प्रयोजन या कारण के नहीं करता। यदि हमारे कर्मों का अतीत से कोई सम्बन्ध न हो, तो हम पर अपने-आप में सुधार करने की न तो कोई नैतिक जिम्मेदारी होगी और न कोई गुञ्जाइश। अनिर्धारित प्रारम्भ और मनमानी घटनाएँ भौतिक सत्ता और मानवीय सत्ता, दोनों में असम्भव हैं। कर्म की स्वतन्त्रता सातत्य का सङ्केत नहीं है। स्वतन्त्र कर्म भी प्रकृति के भीतर हो होते हैं। स्वतन्त्रता का अर्थ स्वच्छन्दता या स्वैर-वृत्ति नहीं है, क्योंकि हमारा अतीत संचित होकर हमारे साथ रहना है। हमारा चरित्र हमारे अतीत इतिहास का निचोड़ होता है। जो कुछ भव तब हम थे, वह हमारे उस 'मैं' में प्रविष्ट हो जाता है जो इस समय सक्रिय है और अपने लिए कर्म का निश्चय कर रहा है। हर व्यक्ति की कार्य की स्वाभाविक स्वतन्त्रता का विस्तार सीमित है। किसी भी व्यक्ति के लिए सम्भावनाओं का

क्षेत्र विश्वव्यापी नहीं होता । हमारी प्रकृति की अनेक सम्भावनाओं को तो अवसर ही नहीं मिलता, ब्रह्माण्ड का प्रभाव कुछ सम्भावनाओं को विवक्षित होने देता है और कुछ को मुरझा देता है । इसके अलावा हमारी प्रकृति में जो स्वचलता है वह भी हमारी स्वतन्त्रता को धोखा दे जाती है । जब हम कोई कार्य करने का नकल्प करते हैं तो हमारा मन उसमें भिन्न होता है, जो वह पहले था । जब एक सम्भावना वास्तविकता का रूप धारण कर लेती है तो वह 'अनिवार्यता' बन जाती है । अतीत हमारे वर्तमान में प्रयुक्त होकर खप सकता है, किन्तु वर्तमान के आ जाने से वह बटकर उदासीन नहीं हो जाता । अतीत का प्रतिरोध करने में विपत्ति की भाणवा है; यह जरूर सम्भव है कि हम अतीत में एक नये जीवन को जन्म दें । केवल 'सम्भव' तक ही हमारी स्वतन्त्रता का क्षेत्र सीमित है । मानवीय जीवन में हम वर्तमान द्वारा प्रतिरोध और अतीत द्वारा निर्धारित अनिवार्यता, दोनों काफ़ी माना में देखते हैं । किन्तु अनिवार्यता का अर्थ ऐसी नियति नहीं है जिसका न तो हम प्रतिरोध कर सकते हैं और न जिसे धोखा दे सकते हैं । यद्यपि आत्मा पूर्व-निर्धारित घटनाओं (नियति) के बन्धन में सर्वथा मुक्त नहीं है, तो भी वह अतीत को कुछ हद तक पराभूत कर उसे नये पथ की ओर प्रवृत्त और निर्देशित कर सकती है । मनुष्य द्वारा स्वतन्त्रतापूर्वक अपने कर्म के चुनाव का अर्थ है अनिवार्यता (नियति) के ऊपर अपनी स्वतन्त्रता को प्रतिष्ठित करना । इस स्वतन्त्रता से वह 'अनिवार्य' को अपने लिए उपयोगी बना लेता है और इस प्रकार वह अपने-आपको उसके बन्धन में मुक्त कर लेता है । 'मानव कर्ता स्वतन्त्र है' वह नियति के हाथ का गिलीना नहीं है, न वह अनियन्त्रित घटनाओं की धारा में बहनेवाली लकड़ी है । वह निष्क्रिय होकर अतीत को स्वीकार करने के बजाय भविष्य को सक्रिय रूप में अपनी इच्छा के अनुसार ढाल सकता है । अतीत उसके लिए एक मुश्रबसर भी बन सकता है और बाधा भी । सब-कुछ इस बात पर निर्भर है कि हम उसे क्या बनाते हैं, न कि इस बात पर कि वह हमें क्या बनाता है । जीवन एक निश्चित दिशा में ही बहने के लिए बंधा हुआ नहीं है । जीवन एक सजीव वस्तु की वृद्धि है और सजीव वस्तु की वृद्धि कुछ-न-कुछ अंश में अनिवारित होती है । यद्यपि भविष्य अतीत का ही परिणाम होता है, तथापि हम पहले से यह नहीं बना सकते कि वह क्या होगा । यदि सब-कुछ पूर्व-निर्धारित ढंग से ही होता है और स्वतन्त्रता-जैसी कोई चीज़ नहीं है तो मानवीय चेतना एक घनावश्यक विलासिता के सिवाय

और कुछ नहीं है।

यम और नियम में बँधा हुआ यह ब्रह्माण्ड हमारी स्वतन्त्रता को मार को अवश्य सुनेगा। जीवन एक ताश का खेल है। इस खेल में पत्ते बाँटकर हमारे हाथों में दे दिये गए हैं। हम उन्हें अपनी इच्छा से चुनकर नहीं लेते। ये पत्ते हमारे पूर्व-संचित कर्म हैं। किन्तु इन पत्तों को हम सोच-समझकर व्यवस्थित कर सकते हैं, सरे बोल सकते हैं और चाले चल सकते हैं। हम पर बन्धन सिर्फ इतना हो है कि हमें खेल के नियमों के भीतर रहना होगा। जब खेल शुरू होता है तब हम अधिक स्वतन्त्र होते हैं, किन्तु जब खेल आगे बढ़ जाता है, और हमारे लिए चारों का चुनाव सीमित हो जाता है सब हमारी स्वतन्त्रता कुछ कम हो जाती है। किन्तु अन्त तक चुनाव की कुछ-न-कुछ स्वतन्त्रता बनी ही रहती है। एक अच्छा खिलाड़ी अधिक चालों की सम्भावनाओं को देख लेगा, खराब खिलाड़ी नहीं। खिलाड़ी जितना होशियार होगा उतनी ही अधिक सम्भावनाओं और विकल्पों को देख लेगा। अच्छे पत्ते आने पर भी कच्चा खिलाड़ी अपना सारा खेल बिगाड़ सकता है, किन्तु उसके लिए भाग्य या नियति के प्रकोप को दोषी नहीं ठहराया जा सकता। हो सकता है कि पत्तों को जिस ढंग से मिलाया गया है, उससे हम सन्तुष्ट न हो, फिर भी हम खेल पसन्द करते हैं और खेलना चाहते हैं। हो सकता है कि कभी-कभी परिस्थितियों के आधी-तूफान बहुत प्रबल हो और बड़े-बड़े भी उनको भँत न सकें। महान् आत्माएँ इस चेतना से बहुत गहरी शान्ति अनुभव करती हैं कि विद्वत् का यह साही ठाट, जिसमें कभी परम सौन्दर्य और भव्यता होती है और कभी नितान्त घन्घकार और भयकरता, जिसमें मनुष्य अपने कर्तव्य और नियति को पाता है, किन्हीं ज्ञात उद्देश्यों के अधीन नहीं किया जा सकता। ऐसा प्रतीत होता है कि इसका एक अपना उद्देश्य है जिससे हम अनभिज्ञ हैं। दोर्भाग्य निर्वास नहीं है, ईश्वर का विधान है।

कर्म का सिद्धान्त नियति के सिद्धान्त का समर्थन नहीं करता। कुछ लोगों का विश्वास है कि कुछ आत्माओं के विनाश का पहले से नियत होना ही ईश्वर की सर्वोच्च सत्ता सिद्ध करता है। ईश्वर को अपने जीवों के साथ उसी तरह यथेष्ट व्यवहार करने का अधिकार है, जैसे कि कुम्हार को अपनी मिट्टी के साथ। सन्त पॉल ने 'विनाश के लिए गढ़े गए मोघ के पाशों' का उल्लेख किया है। निर्य जीवन ईश्वर की कृपापूर्ण देन है जो उसके कृपापात्रों को ही मिलता है। किन्तु ईश्वर की सर्वोच्चता का यह दृष्टिशील नतिवत्ता के विरुद्ध है। ईश्वर का प्रेम



मानमाना नहीं, वह भी नियम के अनुसार चलता है।

मानवीय असफलताओं को जब हम देखते हैं तो कर्म के सिद्धान्त में हमारा विश्वास हमें एक सहानुभूतिपूर्ण स्वर धरने और दुर्भाग्य के रहस्य के सामने श्रद्धावन्त होने के लिए प्रेरित करता है। जितना-जितना हमारा ज्ञान बढ़ता जाता है, उतना-उतना हमारा उच्चता का अभिमान कम होता जाता है। कर्म में विश्वास हमें सच्चे न्याय या दान-पुण्य की भावना पैदा करता है जो आध्यात्मिकता का मार-तत्त्व है। हम अनुभव करने लगते हैं कि मानव कितना असहाय और अममथ है। जब हम गरीबों के विह्वल जीवन को देखते हैं तो अनुभव करते हैं कि कर्म का सिद्धान्त कितना सही है। यदि वे मुक्त और अपराधी हैं तो हमें यह सोचना चाहिए कि उनके लिए इसमें भिन्न भागों को चुनने का मौका ही कितना था। वे दुष्ट उनसे नहीं जितने कि अभाग्य हैं। इसके अतिरिक्त अमफलताएँ पाप का नतीजा उतनी नहीं जितनी कि गलतियों का नतीजा हैं, जो हमें हमारे विनाश की ओर ले जाती हैं। ग्रीक दुःखान्त रचना में मनुष्य को व्यक्तिगत रूप से उतना उत्तरदायी नहीं माना गया, जितना कि परिस्थितियों और मोयरा के निश्चयों का। थोडिपस रेस की कहानी हमें बताती है कि किस प्रकार पूर्ण प्रयत्न करने पर भी वह अपने-आपको अपने पिता की हत्या और अपनी माता के साथ विवाह करने में, जो उसके भाग्य में बदे थे, बचा नहीं सका। होमर के काव्य में हेक्टर और एंड्रोमास का एक-दूसरे में अलग होना नियति का एक और उदाहरण है। शेक्सपीयर के नाटकों में भी कलाकार को हम अपने पात्रों को उनकी दुर्बलताओं में ही उनके लक्ष्य की ओर ले जाने हुए देखते हैं। लीयर में यह दुर्बलता अपराधपूर्ण भूल के रूप में और मँकवेथ में व्यक्तिगत महत्वाकांक्षा के रूप में दिखाई देती है। कलाकार हमें इन आत्माओं को पोडाग्रस्त रूप में दिखाता है। ट्रैमलेट का दिमाग चकरा जाता है और उसकी इच्छा-शक्ति विभ्रम में पड़ जाती है। यह जीवन और मृत्यु दोनों पर गजर डालता है और यह निश्चय नहीं कर पाता कि दोनों में से कौन अधिक सराब है। व्यक्तिगत राग और महत्वाकांक्षा में प्रेरित होकर मँकवेथ सब कुछ गड़बड़ा देता है। ओयेलो अपनी पत्नी को मार डालता है और फिर आत्मघात भी कर लेता है, क्योंकि एक ईर्ष्यालु खलनायक उसे एक रुमास दिखाता है। जब हम इन ऊँची आत्माओं को प्रतिकूल शक्तियों के माथ संपर्क में टूटते देखते हैं तो हमें उनमें सहानुभूति होनी है। कारण, ऐसा हमें ने किसी के भी साथ हो सकता है। हम भी उन दुर्बलताओं से, जिन्होंने

उन्हे तोड़ डाला, मुक्त नहीं है—चाहे हम उन्हें मूर्खता, असन्तुलन, अनिश्चितता अथवा पागलपन-भरी महत्वाकांक्षा और स्वार्थपरता कोई भी नाम दें। गीत-साहित्य की दुःखान्त रचनाओं में बुरे ग्रह-नक्षत्रों को जो स्थान दिया जाता था, आज वह अर्थशास्त्र के सर्वशक्तिमान सिद्धान्तों ने ले लिया है। ससार के हठारे नौजवान पिजरे में वन्द पक्षी की भाँति समाज की लोहे की दीवारों से व्यर्थ अपने सिर ठकरा रहे हैं। उनमें हम समस्त दुःखान्त साहित्य का सार देखने हैं—एक महान् वस्तु को टूटकर नष्ट होते देखने हैं, किसी उदात्त भाव को गिरकर घबना-चूर होते देखते हैं। अपनी नियति के दुर्घर भार से टूटते हुए इन लोगों के सम्मुख हम सिर्फ सिर ही झुका सकते हैं। मानवीय आत्मा की कष्ट सहने और अलग-थलग हो जाने की क्षमता अपार है। उन गरीब लोगों की देखिए, जिन्हें ससार नीच और पतित समझकर उपेक्षा से बगल से निकल जाता है। यदि सिर्फ हमें यह पता होता कि वे किन अवस्थाओं में से गुजरे हैं तो हम उन्हें अपने साथ रखकर प्रसन्न होते। यह समझना भूल है कि दुर्भाग्य सिर्फ उन्हीं पर आता है जो उसके अधिकारी हैं। यह सारा ससार एक समष्टि है, जिसमें हम एक-दूसरे के साथी हैं, इसलिए हमें एक-दूसरे के लिए नष्ट उठाना और सहानुभूति रखनी चाहिए। ईसाई धर्म के अनुसार दिव्य आत्माएं ही स्वयं कष्ट उठाकर सिद्ध करती हैं कि कष्ट सहन करने में कितनी महानता है। व्यथा को सहना, कष्ट को बरदाश्त करना उन लोगों का गुण है जिनमें आत्मिक शक्ति है। वह मानवता की आध्यात्मिक सम्पदा में वृद्धि करता है।

६. भावी जीवन:

यद्यपि सर्वाधिक प्रभावशाली दर्शनशास्त्र और धर्म मृत्यु के अनन्तर जीवन के प्रश्न पर मौन हैं, कम-से-कम वे अस्पष्ट तो अवश्य रहे हैं तथापि हमारे कुछ आधुनिक मत हमें यह विश्वास करने के लिए प्रेरित करते हैं कि आत्मा का भविष्य उसी तरह स्पष्ट प्रकाशित है जैसे जिस रंगमंच का दृश्य उस पर पड़ने दीपकों के प्रकाश से प्रकाशित रहता है। उनके अनुसार सारा भविष्य बिटकुन साफ जाहिर है। भविष्य की गहराइयों का पूरा नक्शा तैयार है। स्वर्ग और नरक के सुख-दुःख स्पष्ट और सर्वथा ज्ञात हैं। जो लोग यह विश्वास करते हैं कि मरणोत्तर जीवन एक ऐसा तथ्य है जो ईश्वर ही हम पर प्रकट करता है। या जो यह मानते हैं कि शरीर में भिन्न आत्मा-जैसी कोई चीज नहीं है। उनके लिए मृत्यु के

उपरान्त जीवन कोई महत्त्वपूर्ण प्रश्न नहीं है। भौतिकवाद के स्मूल और अपरि-
पुष्ट सिद्धान्त का, जो मृत्यु के बाद जीवन को स्वीकार नहीं करता, आत्मा के
आविर्भाव के सिद्धान्त के साथ मेल नहीं बैठता। यदि आत्मा शरीर में पैदा नहीं
होती, शरीर सिर्फ उसका आविर्भाव करता है, तो वह शरीर के नष्ट हो जाने पर
नष्ट नहीं होती।

कठिनाई तब पैदा होती है जब हम भावी जीवन के स्वरूप की व्याख्या
और लक्षण करने लगते हैं। पुनर्जन्म के सिद्धान्त पर विचार करने में पूर्व हम दो
अन्य सिद्धान्तों—वैयक्तिक अमरता और सौपाधिक अमरता—पर विचार
करेंगे।

७. वैयक्तिक अमरता :

जो लोग वैयक्तिक अमरता का प्रयत्न करने हैं वे यह ठीक-ठीक नहीं जानते
कि उमर का अभिप्राय क्या है। अपने प्रिय के विलुप्त हाथ का स्पर्श चाहते हैं, उस
आवाज को सुनना चाहते हैं जो अब शान्त हो गई है। दूसरे शब्दों में, हम यह चाहते
हैं कि व्यक्ति हमेशा जीवित रहे, उसका शरीर, मन और उसके ध्येय एवं लक्ष्य
सब हमेशा बने रहें, अर्थात् हम उस घर को भी कायम रखना चाहते हैं जिसे हम
देख और छू सकें और उसमें रहने वाले को भी। अगर घर नष्ट हो जाए, सिर्फ उसमें
रहने वाला किरायेदार बचा रहे तो हम तसल्ली नहीं होंगे। जब हमारा बच्चा
मर जाता है तो हम अपने खोये हुए बच्चे को ही देखना चाहते हैं, उसकी जगह
किसी फरिश्ते को नहीं, हम उस व्यक्ति को चाहते हैं जिससे हम प्यार करने थे,
दिव्य आत्मा का रूप धारण किये और ईश्वर की महिमा में मग्नित किसी व्यक्ति
को नहीं; उसे देखकर तो हमारे होश-हवास उड़ जाएंगे। कल्पना कीजिए, हममें
यह पूछा जाय कि हम अपने पार्थिव जीवन के किस रूप को अमर बनाना चाहते
हैं—मृत्यु के समय के शरीर को, बाल्यकाल के शरीर को, या जन्म के समय के
शिशु-रूप को। तब हम न अनन्त जीवन को चुनेंगे और न अनन्त जरा को। कारण,
चाहे वह जीवन हो या और कुछ, यदि वह अनन्त और अपरिसीम हो जाए तो
हम उसमें डूब जाएंगे। यूरोपीयों के हीराकित्तब की प्रसिद्ध गायक-मण्डली ने
अपने लिए मदमत्त प्रदीप जीवन की पुनः माँग की थी। हममें से कुछ लोग शायद
यह समझें कि जीवन की उमरें और जीवन की अन्तर्दृष्टि एक साथ रहती हैं,
किन्तु वे यह नहीं जानते कि इन दोनों चीजों का आपस में मेल नहीं है। जिसे

हम चाहते हैं उसे जानने नहीं और बिना जानते हैं उसे चाहते नहीं ।

८. सोपाधिक अमरता :

सोपाधिक अर्थात् धर्म-महिन अमरता का सिद्धान्त अब लोकप्रिय होता जा रहा है, खास तौर से ईसाई विचारकों में । लोग्ने का कहना है कि अमर वही व्यक्ति होने है जो अपने जीवन इनके लिये मूल्य को साकार और भूत कर लेते हैं कि उसके कारण वे समग्र पूर्ण के प्राप्ति प्राप्त व्यक्तिगत अस्तित्व का स्रोत नहीं । प्रोफेसर प्रिगल-यैट्सन इस विषय में लोग्ने के अनुयायी हैं । उनका कहना है कि 'अमरता हर मानवीय प्राणा में नैसर्गिक रूप में विद्यमान नहीं है और न वह कोई त्रिभुजा गुण है जो मानव-रूप धारण कर जन्म लेने वाले हर व्यक्ति को दे दिया गया है । एक सच्ची धात्मा का जन्म सनन प्रयत्न के बाद होता है और उसे काम्य रखने के लिए भी बंसे ही प्रयत्न की आवश्यकता होती है क्योंकि उनके विघटन का खतरा हमेशा बना रहता है ।' ^१ जिस प्रकार जीवों की अतिजीविता के लिए यह आवश्यक शर्त है कि वे अपनी परिस्थितियों और परिवेश के साथ सामंजस्य स्थापित करें, उसी प्रकार मनुष्य की आत्मा भी तभी अतिजीवित अर्थात् काम्य रह सकती है जबकि वह अपने ईश्वरीय परिवेश के साथ सामंजस्य स्थापित करे । अमरता हमारा नैसर्गिक जन्मसिद्ध अधिकार नहीं है, वह एक ऐसा पुरस्कार है जो हमें जीतना पड़ता है ।

यह सिद्धान्त युक्तियुक्त प्रतीत होता है, क्योंकि इसमें हम अतिजीविता, अमरत्व और सावधिक सात्त्विक को निरवधिक निम्न जीवन मान लेते हैं । मृत्यु के समय हममें से प्रायः हर किसी की स्थिति उस पूर्णता से नीचे के दर्जे की होती है जो हमें अमरत्व का अधिकार प्रदान करती है । यद्यपि हम यह स्वीकार कर सकते हैं कि नित्य जीवन रूपी अमरत्व आवश्यक पूर्णता की प्राप्ति पर निर्भर है, तथापि हमें यह स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है कि वह विशाल मानव-संख्या, जो इस नित्य अमरत्व की अधिकारिणी नहीं है, इस जीवन के बाद नष्ट हो जाती है । यद्यपि अमरत्व के अधिकारी केवल पुण्यात्मा ही हैं, तथापि पुण्यात्मा और पापी दोनों का ही जीवन मृत्यु के बाद भी काम्य रह सकता है । यह कहना सही नहीं है कि ईसाई धर्मशास्त्र के अनुसार पापियों और दुष्टात्माओं का चेतन-जीवन मृत्यु के बाद समाप्त हो जाता है । कैथोलिक ईसाई सम्प्रदाय में उनका अस्तित्व भी

अक्षय्य माना गया है, जो ईश्वर के आशीर्वाद और वरदान में वंचित रह गए हैं। इस प्रकार अमर जीवन और पूर्ण विनाश ये दो ही विकल्प नहीं हैं, अन्य रूप में भी मृत्यु के बाद अस्तित्व कायम रह सकता है।

प्रोफेसर प्रिगल-पेंटिसन का मत है कि नैतिक जीवन का महत्व तभी रह सकता है जबकि अमरता भौतिक अर्थान्तर-महित हो। लोगों को यह विश्वास दिलाना कि वे चाहे जो-बुद्ध करें, अन्त भला ही होगा, उन्हें यह समझाने का अच्छा और प्रभावकारी तरीका नहीं है कि वे इस जन्म में जो भी निश्चय अपने लिए करने हैं, उसका बहुत भारी महत्व है और वह उन्हें सोच-समझकर करना चाहिए, क्योंकि वह उनकी आत्मा को आदत की बेडियों में जकड़ देता है और उसमें छुटकारा पाना उनके लिए बहुत कठिन हो जाता है।^१ लेकिन उनका यह तर्क सही नहीं है। कर्म का मिदगन्त हमारे इह-जीवन और इह-काल के कार्यों को बहुत महत्वपूर्ण मानता है और साथ ही अतिजीविता (मरवादवल) की भी माँग करता है। यदि मानव-आत्मा इस जीवन में एक स्थायी उद्देश्य और लक्ष्य को सामने रखकर अपने मन की अलक्ष्यता उपलब्ध नहीं कर सकी, तो यह आवश्यक नहीं कि उसका ऐकान्तिक विलोप हो जाए। इस विचार को मान लेने पर यह कल्पना करना कठिन होगा कि उन अनन्य वृत्तों और शिष्टुओं का क्या होगा जो वास्तविक आत्मत्व का अवसर पाए बिना ही इस जीवन से चले गए, यहाँ तक कि घटित में वयस्क मौत के समय वास्तव में वृत्ते ही होने हैं। यह निश्चय करना सहज नहीं होगा कि क्या मक्षिष्टता, समन्वय और सामंजस्य प्राप्त कर लेना ही अतिजीविता के लिए आवश्यक है। हममें से बहुत से ऐसे होंगे जिन्हें मृत्यु के समय तक नित्य मृत्यु का इतना बोध नहीं हो चुका होगा कि अगले जीवनों में उनकी और अधिक पूर्ण रूप में प्राप्त करने की उनके लिए सम्भावना हो। हमें कैसे जीवन जीना चाहिए यह हम प्रायः उस समय सीखते हैं जब सारा जीवन खत्म हो चुकता है। प्रोफेसर प्रिगल-पेंटिसन भले ही यह मानें कि 'जिन्होंने जीवन को एक बार प्राप्त कर उसका भली-भाँति सदुपयोग नहीं किया उनको मृत्यु के बाद दूसरा जीवन प्राप्त होने की कोई आशा नहीं है'^२ और भले ही मानव-जगत् की आत्माओं की विशाल संख्या के पूर्ण और ऐकान्तिक विनाश में उन्हें कोई चिन्ता और उद्वेग न हो, तथापि हमें इस सम्भावना की कल्पना करना

१. दि आर्थिया ऑफ़ इम्माटैलिटी (१६२२), पृ० २०३-२०४।

२. दि आर्थिया ऑफ़ इम्माटैलिटी (१६२२), पृ० २६७।

बठिन और अमंगल प्रतीत नहीं होता है कि यदि सब मनुष्यों को कुछ और जन्मों का मौका दिया जाए तो वे भी प्रेम और अन्धार्ई अपने भीतर विकसित कर पुण्यार्जन कर सकने हैं। इसके अतिरिक्त गहन प्रेम की शक्ति इतनी बड़ी है कि वह पतित-अपतित आत्माओं को भी यह अनुभव कर सकती है कि वे कितने गिरे हुए हैं, इसलिए उनके भी उद्धार की आशा की जा सकती है। इतिहास ऐसे पापात्माओं के उदाहरणों से भरा पड़ा है जिन्हें एकाएक ज्ञान प्राप्त हो गया, किन्तु यदि मृत्यु उनके जीवन को खत्म कर देती तो उनके जीवन का उद्धार कभी न हो पाता और ईश्वर का प्रयोजन और उद्देश्य निष्फल होता।

प्रोफेसर प्रिगल-पटिमन सम्भवतः यह स्वीकार नहीं करते कि व्यक्तियों के जीवन को एकदम नष्ट न कर उन्हें और अवसर प्रदान किये जाने चाहिए। 'टाइमस' में प्लेटो ने यह तर्क दिया है, क्योंकि ईश्वर अपना कृति को स्वयं नष्ट करना कभी नहीं चाहेंगा, और दूसरा कोई उसे नष्ट कर नहीं सकता, इसलिए मानव-आत्माएँ, जिन्हें ईश्वर ने अपनी ही आकृति के अनुसार बनाया है नष्ट नहीं की जा सकती; यह जरूर सम्भव है कि मनुष्य ईश्वर का सारूप्य प्राप्त करने के लिए जिस प्रक्रिया में से गुजरता है वह एक अनन्त प्रक्रिया हो। प्रोफेसर जे० ऐस्टलिन कारपेण्टर का कहना है, 'बौद्ध-दर्शन में सभी प्राणियों की अन्ततः निर्वाण-प्राप्ति का उल्लेख है और ईसाई धर्म अपने व्यापकतम इतिहास में यही कहता रहा है और अब भी कहता है कि अमर्य प्राणी अनन्त काल तक यातनाएँ भोगते रहेंगे और पाप करते रहेंगे।' अतः नरकवास-सम्बन्धी शिक्षा ईसाई धर्म के सारे इतिहास में सतत और व्यापक रूप से चली आ रही है, हालाँकि ओरिजेन और ईसाई प्लेटोवादियों ने इस बात पर बल दिया है कि अन्ततः सभी प्राणी मुक्त हो जाएँगे। ओरिजेन का कहना था कि वास्तव में ईश्वर के महागुण को छोड़कर शेष सभी मुक्त हो जाएँगे। रोमन कैथोलिक ईसाई सम्प्रदाय कोसित आफ ट्रेंट के फैसले के कारण अनन्त नरकवास के बिचार को स्वीकार करने के लिए बाध्य है। हम ईसा के कठोर वचनों को अप्रामाणिक और प्रक्षिप्त कहकर बाइबिल से निकाल सकते हैं। बाइबिल (धनी लोग) के जिस दण्ड की बात बाइबिल में मिलती है वह उनके पाप-शमन के लिए ही है। ड्रैग-नेट की कहानी में पापियों के रोने और दाँत कटकटाने की जो बातें दी गई हैं और बाइबिल में ईश्वर (होली स्पिरिट) के विरुद्ध पाप-कर्म करने वाले के 'न इस जन्म में और न

कभी भविष्य में माफ किये जाने' की जो बात बही गई है, उन मनुष्यों को हम स्वर्ग और नरक के सिद्धान्त की अतिनियोजितियाँ मानकर उपेक्षित कर सकते हैं। और फिर भी ऐसी बहुत सी शिक्षाएँ हैं जिन पर किसी का विवाद नहीं है, किन्तु वे बाद के इस्लामवादियों द्वारा अत्यधिक अतिरञ्जित कर दी गई हैं। उन अतिरञ्जनापूर्ण वचनों में कहा गया है कि यदि हम अपने पाप-कर्म करने वाले हाथ या पाँव को काट फेंकने के लिए तैयार नहीं हैं तो गेहेन्ना (नरक) में जाने के सिवाय हमारे लिए और कोई उपाय नहीं है। स्वर्गीय भोज और भेड़-बकरियों की कहानियों में भी आन्ध्रविक नरकवास को ही पापकर्म करने वालों के लिए आन्ध्रविक नम्मावना माना गया है। किन्तु आधुनिक लोगों का मन ऐसे अनन्त दण्ड को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं है जिसमें पापी के मुँह की कोई गुञ्जाइश न हो। आधुनिक लोग यह समझते हैं कि ईर्ष्या-द्वेष में भरे मन वाले व्यक्ति को भी अन्तः-सन्मार्ग पर लाकर बचाया जा सकता है। हमें यह भय मन में रखने की आवश्यकता नहीं है कि इस सिद्धान्त को अपनाने में नैतिक आचार और प्रयत्न का उन्माह कुण्ठित हो जाएगा। ईसा के अधिक परिपक्व वचनों में हमें इस बात के प्रमाण मिलते हैं कि वह मनुष्य-मात्र की अन्तिम भुक्ति के सिद्धान्त को स्वीकार करने में। बाइबिल में यह जो कहा गया है कि परमपिता ईश्वर की दृष्टि में हर व्यक्तिगत आत्मा का अनन्त मूल्य और महत्व है, वह इस बात का विश्वास दिलाता है कि वह (परमपिता) अपनी एक भी सन्तान की मृत्यु का नुकसान उठाना नहीं चाहेगा। कहा जाता है कि मूल्य पर सटकाए जाने में पूर्व ईसा ने कहा था : 'मैं एक अच्छा गडरिया हूँ। अच्छा गडरिया इस बात के लिए अपनी जान की बाजी लगा देता है कि उसकी एक भी भेड़ न मरे।' ईश्वर इतना उतावला या अघोर नहीं है कि मृत्यु मनुष्य के एक जन्म की छोटी-सी अवधि में ही धर्म को बँटे। यदि ईश्वर को हर आत्मा प्यारी है तो अन्तः-समस्त प्राणियों की भुक्ति अनिवार्य है। यदि कुछ आत्माएँ भी नष्ट हो जाती हैं तो ईश्वर की सर्व-व्यक्तिमत्ता पर विश्वास नहीं किया जा सकता।

यदि अमरत्व में हमारा अभिप्राय अनिजीविता (मृत्यु के बाद पुनर्जन्म) नहीं, बल्कि नित्य जीवन (भुक्ति) है तो उसके लिए व्यक्तिगत प्रयत्न का मनुष्य अधिक महत्व है। हमारे लिए उद्देश्य नियत कर दिया जा सकता है, किन्तु उसे प्राप्त करने के लिए आत्माओं के परम्पर मन्त्रिय सहयोग की आवश्यकता है। यदि

हम यह विश्वास करते हैं कि पापी-ग-पापी व्यक्ति भी एक दिन सन्मार्ग पर आसक्तता है तो यह हमारा परमात्मा की सर्वशक्तिमत्ता पर विश्वास है। इस से हम यह भी स्वीकार करते हैं कि अच्छाई एक दिन सभी को सच्ची राह पर आने के लिए मजबूर करती है। कोई भी व्यक्ति नितान्त बुरा नहीं है, अच्छाई उसके हृदय में भी प्रवेश कर सकती है। आत्मा के प्रभाव का कोई भी व्यक्ति अधिक समय तक प्रतिरोध नहीं कर सकता और जिन आत्माओं ने साधना और भयम से अपने जीवन को पूर्ण बना लिया है, वे सारी मानव-जाति का उद्धार कर देंगी।

६ पुनर्जन्म :

पुनर्जन्म के सिद्धान्त का इतिहास और प्रभावपूर्ण है। ओफियस के धर्म का यह मूलभूत विश्वास था कि जन्म-मरण का चक्र अनवरत रूप से चलता रहता है। पंथागोरस, प्लेटो और एम्पिडोक्लीज पुनर्जन्म को स्वतःसिद्ध मानते हैं। उनका कहना है कि अगर पूर्व-जन्म है तो पुनर्जन्म भी है। पूर्व-जन्म और उत्तर-जन्म दोनों साथ-साथ चलते हैं। बाद के विचारकों—प्लेटिनस और नव-प्लेटो-वादियों—ने भी पुनर्जन्म को माना। यदि हम इबेरानियों पर दृष्टिपात करें तो हम देखेंगे कि फिलो में भी इसके संकेत मिलते हैं और कम्बाला में तो निश्चित रूप से यह विचार पाया जाता है। सूफी सम्प्रदाय के लेखकों ने भी इसे स्वीकार किया है। ईसाई संवत्सर के प्रारम्भ के आसपास फिलिस्तीन में भी यह विचार प्रचलित था। उदाहरण के लिए हेरोद ने यह विचार प्रकट किया था कि बप्तिस्मा करने वाले जॉन (जॉन दि बैप्टिस्ट) ने ही ईसा के रूप में जन्म लिया है।^१ ईसा के शिष्यों ने उसे लोगों में फैली इन अफवाहों की खबर दी थी कि वह बप्तिस्मा करनेवाला जॉन या एलिजा या जेरेमिया है। जब ईसा ने एक जन्मान्ध व्यक्ति की चिकित्सा की तो लोगों ने उससे पूछा कि क्या यह अन्धापन उसके पूर्व-जन्म के पापों का फल है।^२ जुलियस सीजर का कहना है कि ब्रिटिश लोगों के पूर्वजों में भी पुनर्जन्म का विश्वास प्रचलित था। अपनी 'हिस्ट्री ऑफ दि गॉलिक वार्स' नामक पुस्तक में उसने लिखा है कि 'ड्रुइड लोगो का यह एक प्रमुख सिद्धान्त है कि आत्माओं का विनाश नहीं होता, बल्कि वे मृत्यु के बाद एक शरीर छोड़कर दूसरा शरीर धारण कर लेती हैं और उनका खयाल है कि यह सिद्धान्त लोगों में

१. मैथ्यू XIV. २०।

जॉन IX. २। मैथ्यू XI, १४-१५ भी देखिए।

वीरता पैदा करता है और उनके मन में मृत्यु का भय भगा देता है।^१ ईसाई धर्म में भी गुरु की शताब्दियों में कुछ प्रारम्भिक नौस्टिक सम्प्रदाय (रहस्यवादी) और चौथी-पाँचवीं शताब्दियों में मेनिकेन सम्प्रदाय पुनर्जन्म में विश्वास करते थे। ओरिजेन का भी पुनर्जन्म में विश्वास था। मध्य-युग में अनेक क्यारी सम्प्रदायों में भी यह विश्वास परम्परागत रूप में बिद्यमान था। पुनर्जागरण के समय यूनो ने इस सिद्धान्त को स्वीकार किया और सत्रहवीं शताब्दी में बान हेस्मोंट ने भी इस सिद्धान्त को अपनाया। स्वीडनबर्ग ने इस सिद्धान्त का कुछ संशोधित रूप में उल्लेख किया है। गोएने ने इस सिद्धान्त का मजाक उड़ाया, किन्तु लेसिंग और हंडर सजीदगी से इस पर विश्वास करते थे। ह्यूम और शोपनहॉर ने इस सिद्धान्त का आदर के साथ उल्लेख किया और आज के मयकानिक दार्शनिकों में से भी कम-से-कम आधा दर्जन ऐसे हैं जो इस सिद्धान्त में विश्वास रखते हैं, हालांकि पर्याप्त प्रमाण और साक्ष्य के अभाव में वे इसे आधिकारिक रूप में कहने के लिए तैयार नहीं हैं।^२

आत्मा की उत्पत्ति के बजाय आविर्भाव का सिद्धान्त पुनर्जन्म के सिद्धान्त को युक्तियुक्त मिथ करता है। इस सिद्धान्त के अनुसार समस्त प्रकृति में जीवन का नाश नहीं होता, बल्कि वह निरन्तर नये-नये रूप धारण करता जाता है और अक्षय्य बना रहता है। जीवन एक सतत गति और प्रवाह है, जिसका कहीं विराम नहीं है, जो भूत की ओर न लौटकर भविष्य की ओर बराबर बढ़ता जाता है। जीव-जन्तु जगत् में विक्रम के द्वारा किसी सम्पूर्ण प्राणि-जाति का स्थायी और सार्वकालिक हो जाना ही अन्तिम लक्ष्य है, किन्तु मानव-जगत् में हर व्यक्ति के पृथक् अद्वितीय व्यक्तित्व का विकास लक्ष्य प्रतीत होता है। मनुष्य की आत्मा कोई ऐसा अमूर्त गुण या तत्त्व नहीं है जो हर समय एक-जैसा ही रहे। यह एक सर्जीव अनुभव है जिसका सावधिक होना एक आन्तरिक संक्षण है। यदि प्रकृति को दोष सब चीजें अपने साथ सतत रूप से विद्यमान किसी वस्तु से उद्भूत होती हैं और फिर अपने साथ सतत रूप से विद्यमान किसी वस्तु में विलीन हो जाती हैं, तो आत्मा भी इस सामान्य नियम में अलग क्यों रहे। 'मर्त्य सत्य (मेती) की तरह पक्का है और सत्य की तरह ही फिर उत्पन्न हो जाता है।'^३ एक धाम यन्त्र के भीतर सातत्य प्रकृति का नियम है। यदि सातत्य के सामान्य नियम को

१. मैक्गैरेट : दि नेचर ऑफ़ पर्सिस्टेंस, भाग २ (१६२७), अध्याय ६३।

२. बटोपनिषद् १.६।

हमें भग नहीं करना है तो मानवीय आत्मा का भी मृत्यु के बाद सतत अस्तित्व रहना चाहिए। आत्माएँ अतीत के धागे को कायम रखती हैं उससे वर्तमान में कुछ ताना-बाना बुनती हैं और भविष्य के ताने-बाने की तैयारी करती हैं।

मानवीय स्तर पर सातत्य उसी प्रकार का नहीं हो सकता जिस प्रकार का अवमानव स्तर पर होता है। कारण, आत्मा में जो परस्पर संश्लिष्टता और नियंत्रण है वह अवमानव स्तर पर नहीं होता। अवमानव स्तर पर जो ऐक्य होता है वह मानवीय स्तर पर विद्यमान ऐक्य और संश्लिष्टता की अपेक्षा क्षिप्त होता है। दीवार टूट जाने पर भी इसकी ईंटें पहले की तरह साबुत रह सकती हैं। किन्तु यदि आत्मा का विनाश हो जाए तो उसके विचार, भावना और इच्छा आदि तत्त्व भी नष्ट हो जाएँ। आकार और भौतिक वस्तु, वनत और उसका मसाला इतने मश्लिष्ट रूप में परम्पर जुड़े हुए हैं कि यदि उन्हें एकदम एक-दूसरे से पृथक् कर दिया जाए तो आत्मा ही नष्ट हो जाए। इसीलिए मानव-आत्मा का सातत्य बना नहीं है, जैसा कि अन्य प्राणियों का।

आत्मा का उद्देश्य व्यक्ति के रूप में कार्य करना और उसका विकास करना होता है। उसकी गहराई, समृद्धता और व्यापकता अनिश्चित काल और विस्तार तक बढ़ती रह सकती है। हममें जो शक्तियाँ हैं उनका उपयोग और हम जिन मूल्यों की प्राप्ति के लिए उद्योग करते हैं, उनकी परिसमाप्ति एक ही जन्म में नहीं हो सकती। आत्मा की अनन्त सुधार की क्षमता और सातत्य का सर्व-व्यापी तथ्य, दोनों ही एक ऐसे भविष्य की ओर संकेत करते हैं जिसमें आत्मा को अपनी 'अवच्छिन्न पूर्णता' को पूरा करने का अवसर मिलता है। मृत्यु के द्वारा बीच में ही खंडित कर दिये गए जीवन, जिनके पुनर्नवीकरण की आवश्यकता होती है, ऐसी शक्तियाँ हैं जो सृष्टि को अखंडता प्रदान करती हैं। उत्तरोत्तर जन्मों की शृङ्खला एक ऐसी सुगठित शृङ्खला है जिसमें कई जन्म के कर्म दूसरे जन्म के आधार और अवसरों का निश्चय करते हैं।^१ आत्माएँ अन्धों की भाँति आँखें मूँद कर लक्ष्य की ओर नहीं भागतीं। उस ईश्वर की सन्तानों को, जिसको दृष्टि में हजारों वर्ष केवल एक दिन के बराबर है, इस बात से निराश नहीं होना चाहिए कि वे पूर्णता का लक्ष्य एक जन्म में प्राप्त नहीं कर सकें। व्यक्ति अतीत में अमर्यवार प्रकृति के रमयच पर प्रकट और अदृश्य हुआ है और इसी प्रकार असंख्य शताब्दियों तक अदृश्य और फिर-फिर नये रूप में प्रकट होता रहेगा। यह

^१ • धान्दोग्य उपनिषद् ३-१४.२ ।

द्रष्टिक जीवन व्यक्तित्व आत्मा के बृहद् जीवन-नाटक का, जो इस जन्म में पहले भी था और मृत्यु के बाद भी जारी रहेगा, एक छोटा-सा दृश्य-मात्र है।

विज्ञान का यह एक स्वीकृत मिदान्त है कि यदि हम काल में विक्रम की कोई स्थिति देखने हैं तो उसमें हम उसके अतीत का अनुमान लगा सकते हैं। यह नहीं नहीं है कि हमने 'समर में अमर को जन्म दिया है।' आत्मा इस जीवन में कुछ स्वभाव और पहले की विरासत को लेकर कदम रखता है। हम यह बात याद दिलाते हैं कि अमर व्यक्ति को अमर गुण पंचक रूप में मिला है—इश्वर के लिए किसी को कला की परख और किसी को मशीन की रचि आदि गुण पंचक रूप में मिलते हैं जो मानव प्राणि-जाति के गुण नहीं हैं, बल्कि वैयक्तिक विभिन्नताएँ हैं। इसका अर्थ यह है कि इस जन्म में और हममें पहले आत्मा का कोई पूर्व इतिहास होना चाहिए। हम यह स्वीकार नहीं कर सकते कि आत्मा बिना किसी पूर्व कारण के एकाग्र ही एक निश्चित स्वभाव लेकर उद्भूत होती है। मैट्टेगट्ट ने कुछ ऐसे तथ्यों का उल्लेख किया है जिनकी व्याख्या पूर्व-जन्म को माने बिना की ही नहीं जा सकती। 'दो व्यक्ति, जिन्होंने एक-दूसरे को बहुत कम देखा और जाना होता है, एक अदृश्य शक्ति में एक-दूसरे की ओर प्रबल आकर्षण में आकृष्ट होते हैं। यह शक्ति बर्षों के पारम्परिक विद्वान और मन्त्रायना में उत्पन्न शक्ति-जैसी ही होती है।' जब किसी को किसी से पहली नजर में ही प्यार हो जाना है तो हम उसकी व्याख्या लैंगिक आकांक्षा की अभिव्यक्ति और मनमानेपन की दुहाई देकर नहीं कर सकते। इसके अतिरिक्त जो गुण और शक्तियाँ हमें प्रयत्न और साधन से प्राप्त करनी पड़ती हैं वे दूसरों में हमें नैसर्गिक देन के रूप में विद्यमान प्रतीत होती हैं।^१ पूर्वी देशों में ऐसे बहुत

१. शिरोधी, VI ७।

२. सम दागमात ऑफ़ रिलिजन (१९०६), पृष्ठ १२१।

३. 'कभी-कभी ऐसा देखा जाता है कि एक व्यक्ति में प्रारम्भ से ही किसी राज प्रलोभन का संवरण करने की शक्ति नहीं होती। उसका यह अचमत्ता वैसी ही होती है जैसी कि अन्य लोगों में उमा प्रलोभन के आगे बार-बार आत्म-समर्पण करने में पैदा होती है। इसी तरह एक व्यक्ति के जीवन में प्रारम्भ से ही एक ऐसी शक्ति और धार्मिकता होती है जो दूसरे लोग बर्षों की मन्त्र साधना के बाद प्राप्त कर सकते हैं। कुछ लोगों में दूसरे के चरित्र को भाप लेने का या संकट के क्षणों में निर्विकल रूप से साथ करने की क्षमता होती है जिसमें उन्हें ऐसे लाभ प्राप्त होते हैं जो दूसरे कम साधकशक्तियों को नहीं मिलते और मिलने भी है तो बर्षों के अनुभव के बाद। इस प्रकार हम कुछ लोगों में जन्म से ही नैसर्गिक रूप से

से बच्चे पाए जाते हैं जिनमें बाल्यकाल में ही असाधारण परिपक्व प्रतिभा होती है। पश्चिम में भी हमें ऐसी बाल-प्रतिभाएँ मिलती हैं। येहूदी मेन्सुहिन ने बारह वर्ष की आयु में न केवल अपने बायलिन-बादन की परिपक्व और प्रौढ़ टेकनीक से, बल्कि अपनी संगीत की धारणा से भी, एल्बर्ट हॉल में संगीत-समोशनों को चबिन कर दिया। बेल्जियन शिशु आन्द्रे लेनोभार ने ब्रुसेल्स के प्रोफेसरो को पल-भर में पाँच अक्षरों की किसी भी सत्या का किसी भी अन्य पाँच प्रश्नों की हत्या से गुणा करके और गणित के दूसरे पेचीदा सवाल करके आश्चर्य में डाल दिया। क्या इनकी असाधारण प्रतिभा का कारण पूर्व-जन्मों में उपाजित शक्तियों और गुणों को नहीं माना जा सकता ?

यदि हम आत्मा का पूर्व-अस्तित्व नहीं मानते तो हमें यह कहना पड़ता कि आत्मा का जन्म शिशु के जन्म के साथ होता है। इस दृष्टिकोण को स्वीकार करने पर तमाम शिक्षा और अनुभव निरर्थक हो जाएँगे। यदि आत्मा एक निश्चित स्वभाव के साथ जन्म लेती है तो यह सम्भन्ना कठिन है कि इस पर विविध प्रकार के स्वभाव थोपने का क्या लाभ है। तब हमारे भाग्य हमें ईश्वर के अत्याचार या मनमानापन प्रतीत होंगे। उसका अर्थ यह होगा कि प्रकृति नहीं तो ईश्वर ही हमें भिन्न परिस्थितियों में रख देता है और फिर हमारा फैसला ऐसे करता है मानो स्वयं हम ही अपने भाग्य के लिए उत्तरदायी हों। तब ईश्वर जरूर ही अत्यन्त मनमौजी होगा जो हमारे कामों और उद्यमों में मजबूत होता है। वह ईसा और जुडास दोनों की अलग-अलग प्रकार के स्वभाव देता है और वह फिर यह शिकायत करता है कि ईसा तो स्वर्ग का अधिकारी हो गया है और जुडास नहीं हो सका। अगर मनमानापन और स्वैर-वृत्ति का ही राज्य है तो विवेक और निर्णय बिल्कुल व्यर्थ और गलत हो जाते हैं।

यदि जीवन के सातत्य का नियम एक टूटा हुआ स्वप्न नहीं है तो भावी जीवन भी वंसा ही होना चाहिए जैसा कि वर्तमान जीवन है। आत्मा कोई परमाणविक न्यूप्टि (न्यूक्लियस) नहीं है जो समग्र अवयवी से सर्वथा भिन्न हो। इसलिए मृत्यु के बाद भी उसकी प्रकृति वंसी ही रहेगी। आत्म-द्रव्य सिद्धान्त का

जुड़ गुण देपते हैं जो दूसरों के द्वारा स्पष्ट सुदीर्घ अनुभूति के बाद प्राप्त किये जाते हैं। यदि हम पूर्व-जन्म को स्वीकार कर लें तो हम इन सहजात गुणों की भी पिछले जन्म में पाए गए सुदीर्घकालीन अनुभवों के संक्षिप्त परिणाम के रूप में व्याख्या कर सकते हैं। (मम टॉमिआन ऑफ रिलिजन (१९०६), पृष्ठ १२२)।

मुख्य प्रयोजन यह प्रतिपादित करना है कि आत्मा में कितने ही परिवर्तन हों, वह रहती बही है। यदि हम आत्मा को अपने ममस्त अनुभवों का संघटित और संश्लिष्ट ऐश्वर्य मान लें तो उसका अविभाजित एतत्त्व सुरक्षित रहेगा। पुनर्जन्म आत्मा की प्रगति के सामान्य ढाँचे के अन्तर्गत ही एक परिवर्तन है। मृत्यु हमारी आत्मा की प्रगति में कोई अमाधारण घटना नहीं है। वह प्रकृति के राग का स्थायी है जो सतत रूप में आवृत्त होता रहना है। व्यक्ति के जीवन में वह एक पकड़ और नाजुक घड़ी का धोना है। मृत्यु वह क्षण है जबकि आत्मा नयी परिस्थितियाँ प्राप्त करती है।

प्रश्न यह है कि क्या शरीर की मृत्यु का अर्थ आत्मा की प्रकृति में एक तात्त्विक परिवर्तन नहीं है। यह हो सकता है कि आत्म-चेतन मन जैविक प्रक्रिया के सरलतर आकारों में उद्भूत और उद्बुद्ध हुआ हो, किन्तु धीरे-धीरे वह स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेता है और शरीर पर अधिक स्वतन्त्रता के साथ प्रतिक्रिया करने की स्थिति में आ जाता है। मानवीय आत्मा के जीवन का केन्द्र शरीर नहीं है, हालाँकि वह शरीर को अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए प्रयुक्त अवश्य करती है। 'आत्मा जब शरीर को छोड़ देती है तो शरीर ही मरता है आत्मा नहीं।' भौतिक शरीर की मृत्यु का अर्थ आत्मा का विनाश नहीं है। यदि आत्मा एक निःस्वप्न निद्रा के बाद जागकर यह अनुभव करती है कि वह मही आत्मा है जो सोने में पहले भी तो मृत्यु को भी जीवन के सातत्य का भग नहीं माना जा सकता। यदि यह तर्क दिया जाए कि आत्मा को शरीर ने ही अपनी सामग्री उपलब्ध होनी है, इसलिए शरीर के नष्ट हो जाने पर आत्मा भी नष्ट हो जाएगी, तो हम उसके उत्तर में कह सकते हैं कि आत्मा अपनी सामग्री की प्राप्ति के लिए शरीर पर तभी तक निर्भर रहती है, जब तक कि वह उसमें सम्बद्ध रहती है। किन्तु अनुभव में हमें जो सम्बन्ध नजर आता है, यह आवश्यक नहीं कि अनुभव में अतीत क्षेत्र में भी वह अनिवार्य हो। जब हम शरीर रूप में होते हैं तब हमें विचार करने के लिए मस्तिष्क की आवश्यकता होती है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि शरीर में मुक्त हो जाने पर भी हमें मोचने के लिए मस्तिष्क की आवश्यकता होगी। यह साधनवादी सिद्धान्त भी, कि आत्मा शरीर से सर्वथा भिन्न सत्ता है और वह शरीर को एक साधन के रूप में इस्तेमाल करती है, हम प्रेक्षित और अनुभूत तथ्य की व्याख्या नहीं कर सकता कि मनुष्य की मानसिक अवस्थाएँ शरीर के विशोभों

पर निर्भर हैं। शरीर को जब चोट लगती है तो वह सिर्फ आत्मा के अभिव्यक्त रूप को ही नहीं, स्वयं आत्मा को भी प्रभावित करती है। ऐसे अनेक उदाहरण हैं कि शरीर में चोट लगने या क्षति पहुँचने से मनुष्य का चरित्र ही बदल जाता है। इसके उत्तर में हम यह नहीं कह सकते कि मनुष्य का चरित्र नहीं बदलता, सिर्फ उसका व्यवहार बदलता है। आत्मा मन और शरीर का एक सम्मिश्र है, भले ही मन शरीर से कितनी ही उच्च स्थिति में हो। इसीलिए यह कहा जाता है कि स्थूल शरीर के मर जाने का अर्थ समस्त भौतिक सम्बन्धों का पूर्ण उच्छेद नहीं है। हिन्दू लोग शरीर को रथी आत्मा का रथ मानते हैं, जो इस स्थूल शरीर से भिन्न होता है, किन्तु पूर्णतः व्यक्तिरिक्त नहीं होता। दूसरे शब्दों में, आत्मा और शरीर का सम्बन्ध अगाधी या प्रवयव-प्रवयवी सम्बन्ध होता है। प्राचीन ऋषि में एक सूक्ष्म शरीर की जो कल्पना की जाती थी वह भौतिक अनुसन्धान से भी कुछ पुष्ट होती है। भूत-प्रेत-सम्बन्धी घटनाओं के सम्बन्ध में यदि हम यह मान भी ले कि कुछ घटनाएँ घोषाघटी, भ्रम या आकस्मिक संयोग की घटनाएँ होती हैं तो भी इस विश्वास का औचित्य सिद्ध करने के लिए काफी प्रमाण हैं कि भूत-प्रेत की घटनाएँ उन आत्मामें के कारनामों का परिणाम होती हैं जिनके शरीर की शक्ति में वे भूत-प्रेत दिखाई देते हैं।

यदि आत्मा और शरीर के बीच घनिष्ठ सम्बन्ध है तो हम यह नहीं कह सकते कि कोई भी आत्मा किसी भी शरीर में वास कर सकती है। यदि आत्मा के अस्तित्व की परिस्थितियाँ और अन्तर्द्रव्य वैसे ही हों जैसे कि इस जन्म में हैं तो पशुओं या देवदूतों की योनियों में जन्म लेने का कोई अर्थ नहीं रह जाता। मृत्यु के बाद दूसरे जन्म में जीवन का प्रकार वर्तमान प्रकार से पूर्णतः भिन्न नहीं हो सकता। मृत्यु आत्मा के जीवन को इतना आत्यन्तिक रूप से नहीं बदल सकती। कोई भी मानव-प्राणी किसी ऐसे शरीर में जन्म नहीं ले सकता, जो उसके स्वभाव, चरित्र और प्रकृति के इतना प्रतिकूल हो। यह सम्भव है कि मनुष्य अत्यन्त बर्बर हो जाए किन्तु फिर भी वह रहता मनुष्य ही है। यदि हम यह कहें कि मनुष्य पहले भी अनेक विभिन्न योनियों में से होकर मनुष्य-योनि में

१. हिन्दू शास्त्रों में पशु-योनियों में पुनर्जन्म की बात कही गई है (देखिए द्वान्द्वोपनिषद् १-१०-७ और मनुस्मृति २५६ आदि)। प्लेटो के 'रिपब्लिक' में मनुष्यों के पशु-रूप में जन्म लेने का उल्लेख मिलता है। एम्पाटोक्लीज का विश्वास था कि आत्मार्थ पशु या पक्षि-योनियों में जन्म लेती हैं।

आया है तो उसका उत्तर यह है कि उसका यह पूर्व-योनियों का इतिहास अत्यन्त सुदीर्घ है और कितने ही अतीत युगों में व्याप्त है। यद्यपि सैद्धान्तिक रूप से यह कल्पना की जा सकती है कि जीवन की प्रक्रिया, जो अब मानव-योनि में पहुँची हुई है, इस दग से चले कि वह फिर पशु-योनि में लौट जाए और उसके बाद उसका विकास मानव की ओर न होकर सर्वथा भिन्न दिशा में हो या और भी निम्न कोटि के प्राणियों और पशुओं की योनि में बह गिरती चली जाए। किन्तु हमें इन काल्पनिक और निरी सैद्धान्तिक सम्भावनाओं में नहीं पड़ना। यद्यपि हम इस सम्भावना से सर्वथा इनकार नहीं कर सकते कि मानव मनुष्य-योनि से नीचे की ओर पशु-योनि में भी जा सकता है, तथापि यहाँ हमारा सम्बन्ध केवल एक ही योनि में होने वाले सामान्य परिवर्तनों से है। यह भी सम्भव है कि पशु-योनियों में जन्म की जो बात कही जाती है वह सिर्फ आलंकारिक वचन-मात्र हो और उसका अभिप्राय यह बताना है कि अमुक व्यक्ति में दूसरे जन्म में पशु-पक्षियों से मिलते-जुलते गुण होंगे।^१

कर्म के सिद्धान्त के साथ-साथ ग्राम लोगों के मन में न्याय का जो सिद्धान्त रहता है उसी में मानव के पशु-योनियों में जन्म की और पाप व पुण्य के फल के रूप में नरक और स्वर्ग की गलत कल्पनाएँ उद्दिष्ट हुई हैं। वास्तव में हिन्दू धर्म के विचार और दृष्टिकोण की ये सही कल्पनाएँ नहीं हैं। 'मसार' का सिद्धान्त पुण्यमात्रों और पापमात्रों के 'स्थायी' निवास-स्थान के रूप में स्वर्ग और नरक की कल्पना में मेल नहीं खाता।

मनुष्य में न्याय का जो सृज-वृत्तिक भाव रहता है वह कष्ट और दुःख का सम्बन्ध पाप और दुष्टृत्य के साथ जोड़ता है। ताप पाप की शक्ति की ही परछाई है। काण्ट ने भी ईश्वर को एक ऐम लेखा-जोसा करने वाले महान् वेतन-दाता के रूप में माना है जो काम के मुताबिक वेतन देता है। काण्ट की दृष्टि में यद्यपि धर्म या पुण्य-कार्य सर्वोच्च अच्छाई (सुप्रीमम वोनम) है, किन्तु वह पूर्ण अच्छाई (समम वोनम) नहीं है। पूर्ण अच्छाई में सुख भी शामिल है। किन्तु काण्ट की दृष्टि में यह अज्ञान ही ऐसा है कि इसमें पूर्ण अच्छाई प्राप्त नहीं की जा

१. डेलर ने अपनी पुस्तक 'प्रतिष्ठित कल्चर' में कहा है : 'पशु मनुष्य के सुपरिचित गुणों का ही मूर्तिमान रूप है। गेर, भानू, लोमड़ी, उल्लू, तोता, माँस और बाँझ आदि नाम जब हम किसी व्यक्ति के साथ विशेषण के रूप में लगाते हैं तो वे एक शब्द में मानव जाति के किसी मुख्य लक्षण या विशेषता के प्रतीक होते हैं। (२.१७)

सकती। परन्तु वास्तव में यदि सामान्य जीवन को हमें काल्पनिक उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए व्यर्थ प्रयत्न कहकर तिरस्त्रित नहीं करना है तो हमें यह मानना चाहिए कि पुण्य या धर्म को हर बुद्धियुक्त प्राणी प्राप्त कर सकता है और धर्म के साथ उसके समान अनुपात में सुख भी रहता है। विन्तु क्योंकि पूर्ण धर्म इस जीवन में प्राप्त नहीं किया गया है और अनुभव हमें यह बताता है कि धर्म के अनुपात में मनुष्य को सुख नहीं मिलता, इसलिए यह निश्चित है कि मनुष्य का जीवन अनन्त है और एक ऐसा ईश्वर भी है जो इस बात का ध्यान रखेगा कि भ्रन्त में धर्म और सुख का ठीक-ठीक अनुपात में बँटवारा हो। काण्ट हम तक में यह भागकर चलता है कि नैतिकता में यह अनिवार्य रूप से आवश्यक है कि धर्मात्मा लोगों को उनकी अच्छाई के अनुपात में सुख भी मिले। इस संसार की न्यायपूर्ण व्यवस्था में पुण्य का पुरस्कार सुख के रूप में और पाप का दण्ड दुःख के रूप में मिलना ही चाहिए। परम्परागत ईसाई सिद्धान्त में हमसे कहा जाता है कि 'हमें ईश्वर की इच्छा का पालन करने और अनन्त सुख की प्राप्ति के लिए ही धर्म और पुण्य कार्य करता चाहिए।' प्लेटो ने अपने 'रिपब्लिक' में धर्मो-पदेशकों का यह कहकर उपहास किया है कि वे मृत पुण्यात्माओं के बारे में यह कहते हैं कि वे स्वर्ग में धर्मात्मा लोगों के भोज में भाराव से गद्दीदार कुर्तियों पर बैठते हैं, उनके गसों में मालाएँ पड़ी रहती हैं, वे अनन्त काल तक अपना निर्मम जीवन सुरापान में व्यतीत करते हैं।' प्लेटो का कहना है कि 'इन धर्मो-पदेशकों की नजर में पुण्य और धर्म का पूर्ण पुरस्कार यही है कि धर्मात्मा लोगों को खूब शराब पीने को मिले।' १ अनेक धर्मों में हम यह देखते हैं कि उनमें विश्व के नैतिक शासन को अच्छे या बुरे कामों का समुचित फल समझ लिया जाता है। इसलिए यह आश्चर्य की बात नहीं है कि हिन्दू धर्म में इस जीवन में किये गए कामों के लिए मृत्यु के बाद उचित पुरस्कार या दण्ड की कल्पना की गई और इसने अनेक पित्रा और सन्दिग्ध रूप धारण कर लिए। किन्तु हिन्दू विचारक, जो

१. पैली; प्रिंसिपल्स ऑफ़ गॉर्गेल थण्ड पोलिटिकल फिलॉसफी (१७८५), भाग १, अध्याय ७।

२. (३६३)। रिपनोज उन लोगों की कड़ी आलोचना करता है 'जो यह आशा करते हैं कि शहर उन्हीं उनके पुण्य और उत्तम कार्यों के लिए ऊँचे पुरस्कार देगा, जैसे किसी मनुष्य को उसका स्वामी अपनी पूरी त्पद गुलामी करने पर देता है। मानो वे लोग समझते हैं कि ईश्वर की सेवा करना अपने-आपमें एक सुख और पूर्ण सन्तुष्टता नहीं है।' (रिपब्लिक २.४६ डि०। इसकी तुलना इसी पुस्तक के ५.४१ से भी कीजिये)।

धर्म के मिथ्यान्त को मानने हैं, उसे ईश्वरेच्छा भी स्वीकार करने हैं। उनका कहना है कि मनुष्य में ईश्वर का वास है, और इसीलिए उसका नियम मनुष्य की प्रवृत्ति का अंग है।^१ ईश्वर सर्वव्यापी पृष्ठभूमि है और इस पृष्ठभूमि पर ही विभिन्न सम्भावनाओं का प्रकटीकरण और अभिव्यक्ति होती है। किन्तु वह होती तभी है जबकि मनुष्य वंसा चाहता है।^२ स्वर्ग और नरक आत्मा की ही अवस्थाएँ हैं, कोई लोह नहीं है।^३ इसीलिए भयकरतम नरक का भी एक दिन अवश्य अन्त होगा है। यदि ईश्वर प्रेम का रूप है तो अनन्त काल तक नारकीय घातनाएँ भोगने की बात युक्तिमगत प्रतीत नहीं होंगी। पुण्य ही स्वर्ग है, आत्मा की आत्मपूर्णता एवं स्वस्थावस्था है और पाप नरक है, तथा आत्मा का दुःख रोग और, विकार है। अच्छाई स्वयं अपना पुरस्कार है और बुराई में स्वयं उसका दण्ड निहित रहता है। यह धर्म या पुण्य के व्यावहारिक औचित्य या लाभ का प्रश्न नहीं है।

प्रश्न यह है कि आत्मा को मृत्यु के बाद अपना नया घर कैसे मिलता है। पुनर्जन्म की प्रक्रिया की कल्पना कर सकता यदि असम्भव नहीं तो कठिन अवश्य है। किन्तु सिरुं इसलिए कि हम इस प्रक्रिया को समझते नहीं, हम तथ्यों से इन्कार नहीं कर सकते। हम जानते हैं कि भौतिक गुण और शक्तियाँ माता-पिता से यन्त्रों में हस्तान्तरित होती हैं, किन्तु हम यह नहीं जानते कि ऐसा कैसे होता है। हम यह मान सकते हैं कि माता-पिता नये शरीरों को जन्म देने हैं, किन्तु यह नहीं मान सकते कि वे नयी आत्माओं को पैदा करते हैं। इसके अलावा, यह भी माना जाता है कि आत्मा पूर्णतः अशरीरी नहीं है। जब वह स्थूल शरीर का त्याग करती है तो वह सूक्ष्म शरीर में प्रविष्ट हो जाती है।^४ इस प्रकार इस सूक्ष्म शरीर से उसे आवश्यक भौतिक आधार प्राप्त हो जाता है। यह लिंग शरीर या सूक्ष्म शरीर

१. रामानुज ने कहा है : जो मनुष्य पूर्णतः ईश्वर की ओर होकर काम करने के दृढ़ संकल्प से कार्य करता है, ईश्वर इपाकर उसमें प्रेम का्यों के लिए ही रचि पैदा करता है जो उनकी मुक्ति के माधन होते हैं और परमोत्तम होते हैं। किन्तु जो मनुष्य पूर्णतः उसके विरुद्ध और विपरीत होने के सकल्प के साथ काम करता है वह उसे दंड देने के लिए उसमें प्रेम का्यों का रचि पैदा करता है जो उसकी मुक्ति में बाधक होते हैं और उसे पतन की ओर ले जाते हैं।' (अष्टाध्याय का रामानुजभाष्य ३.१.३४)

२. अष्टाध्याय शास्त्रभाष्य २.१.३४ देखिए।

३. विष्णुपुराण।

४. द्वान्द्वीय उपनिषद् ५.३.३; ५.६.१; कृष्णारण्यक उपनिषद् ४.४.३ और ५.६.२, १४-१५ भगवद्गीता १५.७, ८; अष्टाध्याय ३.१. १-७

व्यक्ति के समस्त आनुभविक अस्तित्व में उसके साथ रहता है और वह एक ऐसा साँचा होता है जिस पर स्थूल शरीर आवरण के रूप में मड़ा रहता है। यही सूक्ष्म शरीर नये जन्म के समय आधार के रूप में होता है और स्थूल शरीर के निर्माण के लिए भौतिक तत्वों को अपनी ओर आकृष्ट करता है। शारीरिक मृत्यु होने पर केवल बाह्य स्थूल आवरण का ही नाश होना है। आत्मा का शेष मंश वंसा-वाँसा रहता है। पुनर्जन्म उस साधन का परिवर्तन-मात्र है जिसके द्वारा आत्मा प्रिया करती है। आत्मा हर जन्म के समय नयी-नयी सत्ता नहीं होती, बल्कि एक नतत प्रक्रिया होती है। भौतिक मृत्यु होने पर आत्मा एक स्थिति से दूसरी स्थिति में सन्तान्त होती है। 'जिस प्रकार मनुष्य एक खाई के किनारे पर लगे वृक्ष की डाली पर रम्सा बाधकर और उसे पकड़कर झूलता हुआ खाई के पार पहुँच सकता है, उसी प्रकार मन (विज्ञान) भी मृत्यु के समय वस्तुओं के कारण-कारण सम्बन्ध द्वारा एक जीवन से दूसरे जीवन में सन्तान्त होता जाता है।' भौतिक गुहत्वाकर्षण की भाँति एक मानसिक गुरुत्वाकर्षण-जैसी चीज भी होती है जिसने आत्माएँ अपना एक नियत स्तर अर्थात् अपना उचित परिवेश प्राप्त करती है। जन्म सूक्ष्म मन का शरीर धारण करना है, जबकि मृत्यु उसका शरीर त्याग करना। जो मशीनरी हम इस्तेमाल करने ह, वह जब बेकार हो जाती है तो हम उसे रद्दी से फेंक देते हैं और उसकी जगह नयी मशीनरी स्थापित कर देते हैं। सन्त पॉल ने यही बात आलंकारिक भाषा में कही थी कि 'हर बीज को अपना शरीर दे दिया जाता है।'^१ हिन्दू धर्म-ग्रन्थों में कहा जाता है कि मृत्यु के समन मनुष्य के मन में जो विचार होता है वह अपने जन्म के लिए बहुत महत्वपूर्ण होता है। यह बात नहीं कि मृत्यु के समय के विचार विकास की अन्य पूर्ववर्ती मजिलो के विचारों से अधिक महत्वपूर्ण होते हैं, बल्कि वे एक जन्म में हुए आत्म-विकास की प्रक्रिया की परिणति होते हैं। मृत्यु के समय जो विचार मनुष्य के मन में होता है उसमें पहले के सभी विचार और मानसिक अवस्थाएँ निहित होती हैं। वह अपने पूर्ववर्ती विचारों का सार, अपने अतीत का उत्तराधिकारी और उत्तर

१. विद्युद्धिमग, पृष्ठ १४४ (पाली टेक्स्ट सोमादयी, १६२०-१६२१)।

२. तुलना कीजिए : अंगुत्तरनिकाय १, पृष्ठ २२१। कर्म क्षेत्र है और जितना बीज। दोनों प्रकार और तुलना कीजिए : जॉन मैसकील्ड ने अपनी 'थ्री कीड' शीर्षक कविता में कहा है : 'मेरा ख्याल है कि जब आधमी मरता है तो उसकी आत्मा फिर पृथ्वी पर लेंड आती है।

जीवन का मूल बीज होता है।

पुनर्जन्म के समय प्राप्त शरीर के साथ आत्मा का मेल और आनुकूल्य होने की कठिनाई मिथै पुनर्जन्म के सिद्धान्त के साथ ही जुड़ी हुई नहीं है। जब तक हम यह स्वीकार नहीं करने कि आत्मा के चरित्र और लक्षणों का निर्माण शरीर में होना है, तब तक एक खास आत्मा का एक खास शरीर में सम्बन्ध एक समस्या बना रहेगा। आत्मा का किसी शरीर के साथ इतना गहरा सम्बन्ध क्यों हो जाता है कि उसका लक्षण उस शरीर के पूर्ववर्तियों के शरीर के लक्षणों से मिल जाता है। यदि हम यह मान लें कि माता-पिता नया शरीर पैदा करते समय नयी आत्मा को पैदा नहीं करते, और नयी आत्मा को ईश्वर पैदा करता है तो भी पुनर्जन्म का पक्ष इससे कमजोर नहीं होता। माता-पिता, उस दशा में नये जीवन के परिधान के लिए सामग्री जुटाने हैं।

कहा जाता है कि पुनर्जन्म का सिद्धान्त आनुवंशिकता के सिद्धान्त के साथ संगत नहीं है। बच्चा अपने माता-पिता की ही उपज प्रतीत होता है जिनके साथ उसका शरीर और मन दोनों मिलते हैं। यह मानने की कोई आवश्यकता नहीं है कि वह निश्चयन किसी जीवन में इस नये जीवन में आया है। परन्तु यदि बच्चा दाम्पत्य में ही माता-पिता की ही उपज है तो वशागति का नियम सर्वव्यापी नियम होना चाहिए। और यह कठिनाई भौतिकवाद को छोड़कर हर सिद्धान्त के साथ लगी हुई है। यदि ईश्वर आत्मा का 'मूज करेता है,' तो कोई कारण नहीं कि यह अपने माता-पिता के सहज हो। यदि यह माना जाए कि ईश्वर पहले आत्मा का चरित्र निर्धारित करता है और फिर उसके अनुकूल शारीरिक आधार के लिए माता-पिता का चुनाव करता है, तो यह सिद्धान्त की बहुत लम्बा सोचना होगा और उस पर और भी अनेक आपत्तियाँ उठायी जा सकेंगी। इसलिए यह मान लेना अधिक ग्रामान और सरल है कि पुनर्जन्म की खोज करती हुई आत्मा ऐसे शरीर में प्रवेश कर जाती है जिसमें उसके लिए आवश्यक परिस्थितियाँ होनी हैं। माता-पिता वशागत के नियम के अनुसार जो भौतिक देह प्रदान करने हैं उसे आत्मा ग्रहण कर अपने अनुकूल बना लेती है। यदि यह सिद्धान्त स्वीकरणीय नहीं है तो दूसरा सिद्धान्त तो बिल्कुल भी स्वीकरणीय नहीं हो सकता, जिसमें यह माना जाता है कि एक प्रकार का अतिप्रवृत्त तत्त्व उपयुक्त अवसर आने पर शरीर के ढाँचे में ढाल दिया जाता है। आत्मा अपने लिए ऐसा शारीरिक ढाँचा चुन लेती है जो उसके अनुकूल होता है, जिस तरह हम ऐसा टोप चुनते हैं जो हमारे गिर पर

पूरा आ जाता है। हमारा पुनर्जन्म ऐसे परिवारों में होता है जिनमें हमारे वे गुण, जो हमारे भीतर हैं या जिन्हें हम पाना चाहते हैं, भली-भाँति विकसित होते हैं। जिस प्रकार हैट का चुनाव सिर के घेरे पर निर्भर होता है, हैट के घेरे पर नहीं, उसी प्रकार पुनर्जन्म के समय माता-पिता का चुनाव चुनने वाली आत्मा के स्वर्ण पर निर्भर होता है, माता-पिता पर नहीं। आत्मा अपने चारों ओर ऐसी शक्तियों को एकत्र कर लेती है जो उसके उच्च-शरीर-धारण के लिए आवश्यक होती हैं। इसलिए यह स्वाभाविक है कि वच्चा अपने माता-पिता के सदृश हो।

वास्तव में सब वच्चे अपने माता-पिता के समान नहीं होते। उनमें ऐसे गुण भी दिखाई देते हैं जो उनके पूर्वजों की एक लम्बी शृङ्खला में कही नहीं पाए जाते। किन्तु इससे यह नहीं कहा जा सकता कि हो सकता है कि ये गुण और भी पीछे के किसी प्रतिदूरवर्ती पूर्वज में हो।

आत्मा और शरीर के सह-सम्बन्ध का दृष्टिकोण इस प्राक्कल्पना को धोतित करता है कि मृत्यु के बाद का जीवन भी पार्थिव जीवन के सदृश होगा और उस पर भी परिवर्तन का सिद्धान्त लागू होगा। भवों जीवन कोई एक मृत्युहीन अस्तित्व नहीं है, बल्कि वह एक प्रक्रिया या शृंखला है जिसमें अनेक बार शरीर के जन्म और मृत्यु की घटनाएँ घटित होती हैं। जब तक आत्मा की अभिवृद्धि हो रही है तब तक समय-समय पर मृत्यु होना एक निश्चित तथ्य है। कौबोलिक ईसाई धर्म का परगेटरी (वह लोक जिसमें कुछ समय तक रहने में आत्मा के पापों की परिशुद्धि हो जाती है) का सिद्धान्त यह धरता है कि जो लोग अभी तक स्वर्ग के अधिकारी नहीं हुए हैं वे इस लोक में जाकर शुद्ध हो सकते हैं। परगेटरी का अर्थ कभी-कभी मृत्यु के बाद भी नैतिक उन्नति का जारी रहना समझा जाता है। धर्म-शास्त्रों में स्वर्ग और नरक को जो कल्पनाएँ की गई हैं उनसे यह द्योतित होता है कि इस जीवन के बाद एक ऐसा जीवन होता है जो मृत्यु से रहित और अनन्त होता है। यदि स्वर्ग का अर्थ एक ऐसी स्थिति है जिसमें आत्मा अपनी पूर्णता को प्राप्त कर लेती है और जिसमें सुधार या उन्नति की कोई गुञ्जायश नहीं है, तो हममें से महान्-से-महान् व्यक्ति भी स्वर्ग में प्रवेश के अधिकारी नहीं हैं। जिस तरह हममें से श्रेष्ठतम व्यक्ति भी एकाएक स्वर्ग की घन्यता प्राप्त करने में अधिकारी नहीं हैं, उसी तरह हममें से नीचतम व्यक्ति भी इतने नीच नहीं हैं कि वे अनन्त नरक में डाल दिए जाएँ। मृत्यु के बाद स्वर्ग या नरक की अनन्त व्यवस्थाएँ असम्भव हैं। हमारे वर्तमान शरीरों के बाद भी नैतिक सुधार की प्रक्रिया

जारी रहनी चाहिए और यह कल्पना करना ठीक-बिच्छ नहीं है कि इस जीवन के बाद ऐसे ही अन्य जीवन आते हैं और हर जीवन को मृत्यु और पुनर्जन्म अपने पूर्व-वर्ती और उत्तरवर्ती जीवनो में अलग करने हैं। यद्यपि यह कल्पना हम कर सकते हैं कि मृत्यु के बाद का जीवन इतना अनिश्चितवालीन और लम्बा होगा कि इस जीवन में जो प्रक्रिया प्रारम्भ हुई है वह अगले जीवन में भी जारी रहेगी, किन्तु यह सम्भव नहीं है कि इस जीवन के अनुभवों में अगले जीवन में इतना अधिक परिवर्तन हो जाएगा। जो भी हो, हमें यह मानना ही पड़ेगा कि यदि हम नरक में प्रवेश करने हैं तो नरक की स्थिति का एक दिन अन्त अवश्य होगा, वरतों कि ईश्वर शतान न बन जाना चाहता हो। हमसे कोई भी इतना पतित और दिव्यता एवं ईश्वर के स्पर्श में इतना दूष्य नहीं है कि वह अनन्त काल के लिए नरक में भेजे जाने योग्य हो। यह हो सकता है कि हम पूर्णता की स्थिति के साथ मृत्यु की मगति न मानें, किन्तु अपूर्ण की मृत्यु हो जाना तो सर्वथा सगत है। मृत्यु के बाद हमारा जीवन हमारे वर्तमान अस्तित्व के साथ सतत रूप में जुटा हुआ है।

विलियम जेम्स ने 'अमरता' के सम्बन्ध में अपनी एक व्याख्या में कहा है कि यदि हम मृत्यु के बाद भी भावी जीवन की कल्पना को सही मानें तो इस जीवन के उस पार भारी भीड़ हो जाएगी और सब लोगों के लिए वहाँ स्थान का प्रबन्ध करना एक बड़ी समस्या हो जाएगी। 'इतनी विशाल समस्या को, जिसमें नित्य वृद्धि हो रही है, अनन्तकाल तक वही सुरक्षित रखने की कल्पना से स्वर्गलोक और अनन्त देग एवं काल भी हक्के-बक्के रह जाएँगे।' ^१ यदि नयी-नयी आत्माएँ सन्तुष्ट रूप में पहुँचती रहे और उनकी मृत्यु कभी होनी न हो तो वास्तव में ही कठिन स्थिति पैदा हो जाएगी। जो लोग इस आपत्ति को सचमुच सम्झीरता से देखते हैं, उन्हें भी समन्वी और निश्चिन्तता हो जाएगी, यदि यह मान लिया जाए कि भावी जीवन में भी पुनर्जन्म और पुनर्मृत्यु का चक्र चलता रहता है।

एक ऐसा सिद्धान्त सहज में स्वीकार नहीं किया जा सकता, जिसमें आत्मा का अतीत कोई न हो और भविष्य ही हो। यदि शरीर का जन्म आत्मा को पैदा करना है तो उसकी मृत्यु उसे नष्ट करती है। टर्टलियन का, जो यह मानता है कि 'यदि आत्मा शरीर नहीं है तो वह कुछ नहीं है', विश्वास है कि आत्मा शरीर के साथ ही मर जाती है और फिर दोनों एक चमत्कार से पुनः उठ जाते हैं। यदि हम चमत्कारों को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं हैं तो फिर यह मानने का कोई

कारण नहीं कि एव उत्पन्न की गई आत्मा अनन्त काल तक बनी रहेंगे। यदि आत्मा का आदि है तो अन्त भी होना चाहिए। यह स्वीकार करना कठिन है कि एक आत्मा, जो काल के एक निश्चित पल में उत्पन्न हुई है, एक ऐसी रस्सी की तरह, जिसका एक ही मिरा हो, भविष्य में अमर और अनन्त हो। यह तर्क भी दिया जाता है कि मानवीय आत्माएँ जब एक बार उत्पन्न हो जाती हैं तो उनका अपने-आपने ही मूल्य नहीं होता, बल्कि ब्रह्माण्ड के लिए भी उनका मूल्य होता है। उनका विनाश ब्रह्माण्ड की अच्छाई के साथ संगत नहीं है। किन्तु अच्छाई का अर्थ 'बुराई' का आत्यन्तिक अभाव नहीं है। क्योंकि यदि अच्छाई का अर्थ बुराई का अत्यन्ताभाव हो तो जीवन के साथ जो दुःख और दैन्य आते हैं वे निरर्थक हो जाएँगे और ये निष्कारण और निरर्थक दुःख-दैन्य जीवन को असृहणीय बना देंगे। किन्तु यदि अच्छाई थोड़ी-बहुत बुराई के साथ रह सकती है और उसमें कोई अमंगल नहीं है तो ब्रह्माण्ड की अच्छाई के रहते हुए मानवीय आत्माओं का विनाश भी असंगत नहीं होगा। डॉ० मैकटेगट मानवीय आत्मा की नैसर्गिक अमरता के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं।^१ यह दृष्टिकोण आत्मा के इस जन्म से पहले भी और बाद में भी अस्तित्व को स्वीकार करता है, हालांकि यह पूर्णतः सन्तोषजनक नहीं है, क्योंकि इसे मानने का अर्थ यह होगा कि समस्त मानवीय प्रगति भ्रामक और मिथ्या हो जाएगी।

पुनर्जन्म के सिद्धान्त पर एक आम आपत्ति यह उठाई जाती है कि यदि आत्मा का पुनर्जन्म होता है तो उसे अपने पिछले जन्म की स्मृति क्यों नहीं रहती? यदि मैं स्वयं अपने अतीत का स्वामी नहीं हूँ और उससे लाभ नहीं उठा सकता तो भावी जीवन मेरे लिए अर्थहीन है। पूर्वजन्म की स्मृति के बिना व्यक्ति के पुनर्जन्म का अर्थ है, पिछले व्यक्ति का विनाश और उन्हीं क्षणों वाले दूसरे व्यक्ति का जन्म। एक काल-क्रम में अटूट और अविच्छिन्न चेतन अनुभव ही भावी जीवन के लिए अर्थपूर्ण और मूल्यवान् हो सकता है।

यदि हम इस आपत्ति पर जरा ध्यान से विचार करें तो हम देखेंगे कि यह कोई गम्भीर आपत्ति नहीं है। यदि पुनर्जन्म का सिद्धान्त और सब दृष्टियों से मजबूत आधार पर टिका हुआ है तो केवल स्मृति का विनाश उसे डगमगा नहीं सकता। स्मृति विश्व में अच्छे-बुरे कर्मों के फल के सिद्धान्त के लिए तो आवश्यक है, परन्तु नैतिक सातत्य के लिए आवश्यक नहीं है। मृत्यु हमारे कर्मों की स्मृति

१. सम लॉगमान ऑफ रिलिजन (१९०६)।

को नष्ट कर सकती है, उनके प्रभावों को नहीं। स्मृति का अनातत्य आत्मा के सातत्य के दार्शनिक प्रश्न को किसी भी तरह प्रभावित नहीं कर सकता। हर व्यक्ति की प्रकृति उसके अतीत के अनुभवों के अनुसार ढाली जाती है। हर अवस्था अपने से पहले की अवस्था पर निर्भर करती है और भावी अवस्था को जन्म देती है। सिर्फ़ इस आधार पर कि हमें अपने जीवन के पहले समयों की याद आती है (गर्भ) में अपने निवास की स्मृति नहीं है, हम उनसे इन्कार नहीं कर देते। स्वयं इस जीवन में भी हम बहुत सी बातें भूल जाते हैं।

स्मृति का प्रयोजन यह है कि हम अपने पिछले अनुभवों से सीखें और अधिक समझदार बनें तथा प्रयत्न करके अधिक घमात्मा बन जाएं। बुद्धिमत्ता और मद्गुण स्मृति के भण्डार में तथ्यों के जमा हो जाने में ही पैदा नहीं होते, उनके लिए मन और इच्छा-शक्ति को प्रशिक्षित करने की भी आवश्यकता होती है। हाँ, सकारण है कि जिन तथ्यों का हमने ज्ञान प्राप्त किया है और जो काम हमने किये हैं उनकी स्मृति नष्ट हो जाए, परन्तु सम्स्कारित मन और सम्स्कारित इच्छा फिर भी कायम रहने हैं। जो कुछ हमने सीखा है उसके भूल जाने पर भी उनके सम्स्कार बने रहते हैं और जो कुछ कर्म हमने किये हैं उनकी स्मृति न रहने पर भी उनसे बना चरित्र कायम रहता है। महत्त्व अनुभव का है, हम क्या करते हैं इसका नहीं, बल्कि कैसे करते हैं, इसका है। हमने जो ज्ञान या सम्पदा प्राप्त की है, सम्भव है वह हमारे पास न रहे, किन्तु उसे प्राप्त न करने के लिए जो हमने धैर्य और सावधानता अपने भीतर बिखरि दी है, वह हमसे बनी रहेगी। महत्वाकांक्षी स्वार्थमिष्टि में धरवाद किये गए समय की अपेक्षा निष्पक्षता या नपस्या में व्यतीत किया गया समय अधिक उपयोगी और लाभप्रद है। उपनिषद् में कहा गया है कि 'जब आत्मा शरीर का त्याग करती है तब उसका ज्ञान, कर्म और उसकी पूर्व प्रज्ञा उसके साथ जाते हैं।' ^१ हेगेल का भी कहना है कि 'मृत्यु के समय हम अपने में ही अव्यवहित हो जाते हैं।' ^२ हमारे समस्त पूर्वानुभव एकत्र होकर हमें एक मोड़ देते हैं, हमारे मन में एक अभिनिवेश पैदा करने हैं और इसे हम अपने जीवन में अपने साथ ले जाते हैं। दूसरे जन्म में वह हमारे साथ रहता है, हालाँकि हम यह स्मरण नहीं कर पाते कि हमने इसे उपार्जित कैसे किया।

यदि वर्तमान जीवन अतीत की स्मृति के बिना भी महत्त्वपूर्ण है तो भावी जीवन भी निरर्थक नहीं होगा यदि उसमें अतीत की स्मृति

नहीं है। इसके अलावा, यदि हमारी पूर्वजन्म की स्मृति क्षीण न होती तो वह हमारे लिए सचमुच सकट का कारण बन जाती। अपने साथी मानवों के साथ हमारे सम्बन्ध पढ़ने ही बाकी उत्तम-भरे हैं, पिछले जीवनो की स्मृतियों को जोड़कर उन्हें और अधिक उत्तम-भरा बनाने की आवश्यकता नहीं है। इससे अतिरिक्त, हो सकता है कि अतीत हमारी आत्मा में विद्यमान हों, किन्तु चेतना में न हों। इस जीवन में भी जब हम अपने अतीत अनुभवों को भूल जाते हैं तो वे हमारे मन में अपने कुछ चिह्न छोड़ जाते हैं। चेतना सिर्फ उन्ही मानसिक प्रक्रियाओं तक सीमित है जिनको कर्त्ता (ज्ञाता) सामान्य अन्तरीक्षण में जान सकता है। 'अचेतन' मन में ससार के साथ हमारे वे सम्बन्ध शामिल हैं जिनकी ज्ञाता को सामान्यतः चेतना नहीं होती। फिर भी व्यक्ति केवल चेतना से ही नहीं जीता, बल्कि अपने समग्र मन से जीता है, जिसकी अन्तर्वस्तु तक कभी-कभी व्यक्ति अपने अन्तरीक्षण से पहुँच जाता है। 'मनो' में बताया गया है कि किस प्रकार सुकरात ने एक गुलाम लड़के से उपयुक्त प्रश्न पूछ-पूछकर एक रेखागणित का सिद्धान्त निकलवा लिया जिसका उस लड़के को पहले कोई चेतन ज्ञान नहीं था।^१ भारत में प्राचीन काल से यह परम्परागत मान्यता चली आ रही है कि मनुष्य 'धर्म-ग्रन्थों के नियमित अध्ययन, आत्मसुद्धि, सयम और समस्त जीवों के प्रति प्रेम से'^२ अपने प्राक्तन जन्मों को स्मरण कर सकता है।

भारी जीवन बहुत सी अन्य बातों पर भी निर्भर है, क्योंकि आत्मा ब्रह्माण्ड की स्थिति को भी अभिव्यक्त करती है। यह स्पष्ट है कि पुनर्जन्म एक ऐसी नित्य प्रावर्त्तमान घटना नहीं है जो किसी अर्थ और उद्देश्य की ओर न ले जाती हो, बल्कि वह एक सार्थक गति है। यह एक ऐसी स्थिति को पुनः अनावृत्त करना नहीं है, जिसमें हम विद्यमान हैं या हमेशा विद्यमान थे। यह अब मानव-जगत् के एक अत्यन्त निम्न-स्तर से प्रारम्भ करके आत्मा का एक व्यक्तित्व और चरित्र में अभिवृद्धि और विकसित होना है। यह सिद्धान्त यह स्वीकार करता है कि आत्मा ने जो भूतन्त्र और चरित्र उपाजित किये थे वे मन और उद्देश्य के रूप में, जो मृत्यु के बीच में से गुजरते हुए भी हमारे साथ विद्यमान रहते हैं, सुरक्षित रहते हैं। हमारा भविष्य इस बात पर निर्भर है कि हम इस उत्पादन-सामग्री (मन

१. मनुस्मृति ४.१४८। डॉ० बेसेन्ट का कहना है कि स्पेन्सि इन्विजिटर (नास्तिों का दमन करने वाले, धार्मिक व्यापक) दूसरे जन्म में हमेशा विद्वान् पैदा होते थे। उन्होंने यह नहीं बताया कि यह ध्यान उन्हें कहीं से ज्ञान दुर्लभ।

और उद्देश्य) का किस प्रकार उपयोग करते हैं और यह उपयोग हम अपनी स्वतंत्र इच्छा में चुनते हैं।

मानवीय आत्मा परमाणु, वनस्पति और जीव-जन्तुओं में भिन्न किस्म की यथार्थ सत्ता है। यह एक अधिक सम्मिश्र संरचना है जिसकी एक अपनी अलग विशिष्ट प्रकृति है। यह अपने परिवेश के साथ अधिक आन्तरिकता और घनिष्टता से बंधी होती है। इसकी दो विशेषताएँ हैं—एक अनीत (वर्म) के साथ सातत्य और दूसरी भविष्य (मुक्ति) की ओर मृज्नात्मक प्रगति। यह भी अन्य जीवों की भाँति अनूण है और निरन्तर पूर्णता के लिए आगे की ओर गति करनी है। बुद्धि-युक्त प्राणियों या उनके विशिष्ट लक्षणों के मूल उद्गम की कोई वैज्ञानिक व्याख्या उपलब्ध नहीं है।

१०. धिक्क्यापी आत्मा :

प्राणि-जगत् में पाई जाने वाली चेतना (प्रत्यक्ष ज्ञान और त्रिया) और मानव-जगत् में पाई जाने वाली आत्म-चेतना (बुद्धि और इच्छा) के अनिरवध एक आध्यात्मिक चेतना या अधि-चेतना भी होती है जो अनुभव का एक ऐसा ऊँचा स्तर है जिसमें यथार्थ सत्ता के नये पहलू अपने-आपको अभिव्यक्त करते हैं। चेतना में प्राणी और उसके परिवेश के बीच मानसिक एकता होती है, आत्मचेतना में यह एकता बौद्धिक होती है और आध्यात्मिक चेतना में वह आध्यात्मिक एकता होती है। आध्यात्मिक स्तर पर व्यक्ति को आत्मा के द्रव्य का मान बौद्धिक मज्जा के विषय के रूप में नहीं, बल्कि एक ऐसी अनुभूति के रूप में होना है जिसमें ज्ञाता स्वयं ज्ञेय ही जाता है, जिसमें कालहीन और देशहीन अपने-आपको समस्त अनुभव के आधार और उसकी यथार्थता के रूप में जानता है। आत्मा को छोड़कर ऐसी कोई भी वस्तु नहीं है जिसे हम अपने अनुभव या ज्ञान में निर्विरोध कह सकें। आत्मा के भीतर कोई अन्य वस्तु नहीं है जो उसे विभाजित कर सके और उसके बाहर भी कुछ नहीं है जो उसे सीमित कर सके। केवल वही हमारी समस्त आकांक्षा और समस्त बुद्धि को नृप्त कर सकती है। संसार में जो कुछ है वही है; समस्त मूल्य और समस्त मत्ता सब वही है।

हममें से बहुत-से लोग ऐसे होंगे जिनकी अभिवृत्ति रहस्यवादी नहीं होगी और उन्हें रहस्यमय आध्यात्मिक अनुभवों में दिलचस्पी नहीं होगी। किन्तु इनमें यह नहीं कहा जा सकता कि हमारे मन जिसे ग्रहण नहीं कर सकते वह सब

अचिन्तनीय है और जिस चीज में हमारी दिलचस्पी नहीं है, वह वास्तविक नहीं है। कल्पना कीजिए कि हम आध्यात्मिक अनुभव की ओर से आँखें मूंद लेते हैं, किन्तु इतने से ही वह असत्य नहीं हो जाएगा। यह सम्भव है कि हम आइन्स्टाइन के सापेक्षतावाद के सिद्धान्त को पूरी कोशिश करके भी समझ न सकें, किन्तु हमारी चेतन अज्ञानता या ज्ञान की अक्षमता हमारा अविश्वास नहीं बननी चाहिए।

आत्म-चेतन मन में विश्वव्यापी आत्मा (परमात्मा) भी, जो कि आत्म-चेतन व्यक्ति से ऊँचा है, उपस्थित और सक्रिय रहता है, इसीलिए वह (आत्म-चेतन मन) किसी भी ससीम आकार से, जिसकी वह कल्पना कर सकता है, सन्तुष्ट नहीं होता। जब आत्म-चेतना अपने-आपको सान्त और ससीम के रूप में जानती है, तब ज्ञाता आत्मचेतन आत्मा से कुछ बड़ी चीज होती है और वह अपने से एक छोटी चीज को उसके समग्र रूप में जानती है। विश्वव्यापी आत्मा की यथार्थता कोई अनालोचित अन्तर्ज्ञान नहीं है और न वह दर्शन-शास्त्र का स्वतः सिद्ध स्वीकृत तथ्य है, बल्कि वह हमारे दैनिक जीवन में स्पष्ट रूप से अन्तर्निहित तथ्य है। मनुष्य के अन्तर में हम एक अतिमानव बनने की गुप्त प्रवृत्ति को सक्रिय देखते हैं। मनुष्य की नियति इस गुप्त आकाशा को ही जीवन में अभिव्यक्त करना है। आत्मचेतन व्यक्ति के लिए धर्म का अर्थ मूल्यों में विश्वास है, किन्तु आध्यात्मिक व्यक्ति के लिए धर्म का अर्थ उस परम सत्ता के साथ सम्पर्क है, जो समस्त मूल्यों का आधान और स्रोत है। जब तक मानवीय चेतना यथार्थ की प्राप्ति के मार्ग पर होती है तब तक परम सत्ता उसके लिए अपने से 'अन्य' होती है। प्लेटो के दूसरी दुनिया के 'प्रत्यय' की तरह वह हमसे दूर होती है और हमारी आँखों को वह दीवार पर पड़ी छाया की भाँति प्रतीत होती है। लेकिन जो व्यक्ति आध्यात्मिक स्तर तक पहुँच गया है, उसे वह इसी लोक की और अभी यही विद्यमान प्रतीत होती है। ज्ञानी और जागृत मानव अपने मन, जीवन, शरीर और ऐसी सभी अन्य वस्तुओं से, जो उसकी अपनी सच्ची सत्ता नहीं है, अपने-आपको खींच लेता है और नित्य विश्वव्यापी आत्मा के साथ, जो समस्त प्रपञ्चमय ब्रह्म की आत्मा है, अपने-आपको एक समझता है। विश्वात्मा एक ऐसी चीज है जो तत्त्वतः और विमुक्त रूप में आन्तरिक है, उसे अन्तर से ही जाना जा सकता है, और जब उसे जान लिया जाता है तब बाहर कुछ रहता ही नहीं, सब आत्ममय, ब्रह्ममय हो जाता है। धर्म की भाषा में कहा जाए तो विश्वात्मा ईश्वर है, वह अन्तिम यथार्थ

सत्ता है जो एक और सर्वममावेशी है। आध्यात्मिक या ब्रह्मनिष्ठ व्यक्ति एक विनम्र नयी जाति का मानव होता है जिसमें जीवन के नये गुण और नयी विस्म की झलक मिलती है। उसका जीवन उतना ही व्यापक हो जाता है जितना कि यह जगत् है, क्योंकि वह जानता है कि वही एक विद्वात्मा सब मनो, जीवनों और नरारों में व्यापक है। अति मानव व्यक्ति, जिन्होंने जीवन को वशवर्ती कर लिया है, इस सत्य को चेतन रूप से जानने हैं और उस चेतना से ही कार्य करते हैं। वे मानव के नित्य स्वरूप के प्रतिनिधि हैं। वे ऐसी आत्माएँ हैं जिनका उद्धार हो गया है।

११. मुक्ति क्या है ? :

मुक्ति अतिजीविता में भिन्न है, ससार में मोक्ष है, सावधिन जीवन से नित्य जीवन की प्राप्ति है। मुक्ति और अतिजीविता का भेद दो स्तरों का— एक आत्मचेतन और दूसरा आध्यात्मिक—भेद है। जब तक आत्मा मानवीय दृष्टिकोण से बँधी रहती है तब तक वह एक ऐसे ध्येय में आवद्ध रहती है जो आत्मविरोधी है और इसीलिए प्राप्त नहीं किया जा सकता। तब वह केवल काल के भीतर अनिश्चित प्रगति के लिए प्रयत्न करती है, एक नियत अन्तिम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए नहीं। काण्ट की दृष्टि में नैतिक स्तर ही सबसे ऊँचा स्तर है, इसलिए वह नैतिक जीवन को पूर्ण अच्छाई की प्राप्ति की दिशा में एक असीम प्रक्रिया मानता है। उसका मत है कि आत्मा यद्यपि निरन्तर लक्ष्य की ओर बढ़ रही है, किन्तु वह उसे प्राप्त नहीं कर सकती। आत्मा हमेशा वृद्धि और आत्म-विकास की अवस्था में रहती है। जैसे ही एक लक्ष्य प्राप्त हो जाता है, दूसरे लक्ष्य उसे अपनी ओर खींचते हैं और इस प्रकार यह असीम गति चलती रहती है।

जो लोग नैतिक स्तर को, व्यक्तिगत नैतिकता को, काल के भीतर गति को ही सर्वोच्च लक्ष्य नहीं मानते, उनके लिए मानव की अतिजीविता आत्मा का अन्तिम भविष्य नहीं है, उसके बाद भी एक अन्तिम लक्ष्य विद्यमान रहता है जो प्रगति और प्रतिगति (हास) की अवस्थाओं या महज काल में गति से परे है। हिन्दू विचारक अनन्त जीवन या जन्म-मरण के बन्धन में मोक्ष को यथार्थ स्वीकार करते हैं। यह मनुष्य की सत्ता की उच्चतम अवस्था होती है जिसमें व्यक्ति अपने-आपको समय और जन्म-मरण से अतीत समझता है। यह केवल भावी या अन्तहीन जीवन ही नहीं है, बल्कि सत्ता का एक नया प्रकार है, इसी

देश और काल में जीवन का एक सम्पूर्ण कायाकल्प है। पुनर्जन्म काल के अग्रोत्तर है और जब तक हम वैयक्तिक सत्ता को स्वीकार करते हैं तब तक वह अनिवार्य है। यदि हम वैयक्तिकता से ऊपर उठ जाएँ तो हम काल के प्रपञ्चों से ऊपर उठ जाएँगे और पुनर्जन्म के चक्र से छूट जाएँगे। जब हिन्दू विचारक हमें पुनर्जन्म के चक्र से मुक्ति पाने के लिए कहते हैं तब उनका अभिप्राय यह होता है कि हम निरे व्यक्तिवाद के दृष्टिकोण से ऊपर उठ जाएँ और एक अव्यक्त विश्वव्यापित प्राप्त कर लें। जन्म-मरण के चक्र से मुक्ति पाने का अर्थ केवल नैतिक स्तर से ऊपर उठकर आध्यात्मिक स्तर प्राप्त करना ही है। आध्यात्मिक स्तर नैतिक स्तर का ही विस्तार नहीं है; यह एक सर्वथा नया आयाग, नया स्तर है जिसका सम्बन्ध नित्य वस्तुओं से है। ईश्वर की उपासना करने वाले सन्त किसी विस्तीर्ण या व्यापक मानव की उपासना नहीं करते, उनका ईश्वर मानव से एक बिल्कुल भिन्न सत्ता होता है। ब्रह्माण्ड के क्रम में विश्व-आत्मा एक बिल्कुल नयी चीज है, वह मानव की ही नयी अभिव्यक्ति नहीं है।

हिन्दुओं के इस सिद्धान्त से मिलते-जुलते अनेक सिद्धान्त पश्चिम में भी हैं। भौतिक लोगो का कहना है कि समाधि की अवस्था में जीवात्मा ईश्वर के अन्दर लीन हो जाता है, व्यक्ति मानो अपनी सीमाओं से ऊपर उठकर विश्वव्यापी ईश्वर के साथ तदात्मा और तदाकार हो जाता है। जायोनिरस के सम्प्रदाय में सत्कारो और कर्मकाण्डों का मुख्य उद्देश्य पूजा और उपासना करने वाले व्यक्ति का ईश्वर में लीन हो जाना है। प्लेटो ने अपने 'सिम्पोजियम' में हमें एक ऐसे कालातीत अस्तित्व का सिद्धान्त दिया है जो काल और आकार से अनवच्छिन्न होकर यही और अभी प्राप्त किया जा सकता है। इस्लाम ने सन्तों के परम आनन्द की व्याख्या ईश्वर के साथ वादात्म्य के रूप में, एक ऐसी स्थिति के रूप में की है जिसे रहस्यवादी और दरवेश लोग इसी जीवन में प्राप्त कर लेना चाहते हैं। नव-प्लेटोवादी और स्पिनोजा तथा ईसाई धर्म के रहस्यवादियों ने भी यही दृष्टिकोण अपनाया है।

ब्रह्माण्ड का इतिहास अपने उस महान्तम क्षण की ओर प्रगति कर रहा है जिसमें आध्यात्मिक जीवन की ओर प्रवृत्ति हर व्यक्ति में पैदा हो जाएगी, जब केवल नैतिकता से परम लक्ष्य की अप्राप्ति को अनुभव कर सब प्राणी अनन्त जीवन में हिस्सेदार हो जाएँगे, जब व्यक्ति की शक्तिशाली इच्छा विश्वव्यापी आत्मा के प्रति प्रेम के सम्मुख आत्मसमर्पण कर देगी। जिस प्रकार भौतिक वस्तु जीवन की

जन्म देती है और जीवन मन को, उसी प्रकार मनुष्य विष्वात्मा को अपने भीतर से उद्बुद्ध करेगा। यही मनुष्य का परम सध्य है। हमारी तार्किक चेतना सत्य पर पहुँचने का यत्न करती है, किन्तु उसे कुछ सीमित सफलता ही मिलती है। हमारी नैतिक इच्छा भी अपने लक्ष्यों को आशिक रूप में ही प्राप्त कर पाती है। अस्तित्व या जीवन के सुखों को भोगने की हमारी आकांक्षाएँ भी अंशतः ही सफल होती हैं। यदि हमारे अन्दर गहराई में विद्यमान आत्मा सत्य को उद्घाटित और अना-वन रूप में देखती है और सत्ता के आनन्द को मुक्त होकर उपभोग करती है, तब वही प्रकृति का मूल सध्य है जो अन्त में प्राप्त और साकार होना चाहिए, चेतन मन वह लक्ष्य नहीं है। जिस प्रकार भौतिक वस्तु के भीतर जीवन निहित है, किन्तु वह उद्भूत सभी हो सकती है जबकि उसके लिए अनुकूल परिस्थितियाँ पैदा हो जाएँ, जिस प्रकार जीवन के भीतर मन निहित है किन्तु वह उसके उद्भूत होने के लिए अनुकूल अवसर की प्रतीक्षा करता है, उसी प्रकार मानवीय चेतना में भी परमात्म तत्त्व या अति-मन निहित है, किन्तु वह उद्बुद्ध और उद्भूत सभी होगा जबकि उसके लिए आवश्यक प्रयत्न और परिस्थितियाँ मौजूद होंगी। मानव-जीवन इस लक्ष्य के लिए तैयार किया जा रहा है और इस नैयारी में वह कभी आगे बढ़ता है, कभी पीछे खिसकता है, कभी आगे छलांग लगाता है और कभी पीछे कदम हटाना है।

हिन्दू विचारकों का कहना है कि नैतिक व्यक्तिवाद में धार्मिक विश्ववाद की ओर ज्ञान या अन्तर्बोध के मार्ग से जाया जा सकता है। नैतिकता-वादी व्यक्तिवाद एक अपूर्ण दृष्टिकोण पर आधारित है, जो हमारी सीमितता की जड़ है। जब हम अपने-आपको सैप ब्रह्माण्ड में अलग व्यक्ति समझते हैं तो हम अपने-आपको उस रूप में देखते हैं, जिस रूप में हम वास्तव में नहीं हैं। यद्यपि बहुत्व-वादी दृष्टिकोण वैयक्तिक आत्मा द्वारा निर्मित कल्पना नहीं है, बल्कि वह घटते हुए विश्व का एक मध्यवर्ती दौर है, तथापि हमें इस दौर में ऊपर उठना है। इसी-लिए आत्मज्ञान और तत्त्वज्ञान की आवश्यकता और महत्त्व है।

भुक्ति की अनेक प्रकार की कल्पनाएँ की गई हैं। कोई उसे ईश्वर के माय तादात्म्य या धार्मिक जगत् का सत्त्व चिन्तन कहता है और कोई उसे भुक्ति-दाता ईश्वर का साक्षात्कार या व्यक्तित्व (खुदी) का मिट जाना कहता है। किन्तु इन सब कल्पनाओं में असली प्रश्न यह है कि क्या आत्मा अपनी पृथक् वैयक्तिक सत्ता को वापस रखती है या उसे खो देती है। यह स्वीकार करने हुए

भी कि इस कठिन और परोक्ष विषय पर हमारे विचार की कुछ सीमाएँ हैं, हम कुछ सामान्य और कामचलाऊ विचार प्रस्तुत करते हैं जो शायद पूर्णतः आत्म-संगत न हों।

ईश्वरवादी या आस्तिकतावादी विचारक, चाहे वे पूर्व में हों या पश्चिम में, यह मानते हैं कि अपूर्ण आनुभविक अवस्था में ईश्वर के साथ जो ऐक्य-संज्ञा, अस्थायी और कुछ अस्पष्ट होता है, पूर्णता की अवस्था में पहुँचकर वही सत्य, स्थायी और स्पष्ट हो जाता है। उस अवस्था में संघर्ष और प्रगति का स्याद-शान्ति और परम आनन्द ले लेते हैं, किन्तु वैयक्तिकता का- विलोप नहीं होता। व्यक्ति का जीवन ऊपर उठकर परम आत्मा के प्रकाश और विभूत्व में प्रविष्ट हो जाता है। यह अनवरुद्ध ऊर्जा और क्रिया की स्थिति होती है, निष्क्रियता और गतिहीनता की नहीं। 'यह स्वयं ब्रह्म हो जाता है, सब लोकों में उसका प्रवेश अप्रतिहत होता है।'⁹

ग्राम-तौर पर शंकराचार्य के चारे में यह माना जाता है कि वह मुक्ति के समय आत्मा के नित्य ब्रह्म में लीन हो जाने के विचार के पक्षपाती हैं। इस धारणा का कारण यह है कि शंकर ने बार-बार नित्यता का अर्थ काल से अनवच्छिन्नता बताया है। यदि कालावच्छिन्नता (कालिकता) ससीम व्यक्तित्व का चिह्न है तो जो भी वस्तु कालातीत या काल से अनवच्छिन्न है वह अवैयक्तिक होगी। किन्तु हमें शंकर के ऐसे अनेक वाक्य मिलते हैं जिनमें उसने यह सकेत किया है कि मुक्त आत्मा यद्यपि मुक्ति के क्षण में ही ब्रह्म का विभूत्व प्राप्त कर लेती है तो भी वह कर्म के केन्द्र के रूप में उस समय तक अपनी पृथक् सत्ता भी बनाए रखती है जब तक कि ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया जारी रहती है।¹⁰ व्यक्तित्व का विलोप उस समय होता है जब सारा विश्व मुक्त हो जाता है, जब उसमें रूपायित बहुपक्षी मूल्यों की प्राप्ति हो जाती है। इस प्रकार विश्व आत्म-विनाश करके ही अपने चरम लक्ष्य की प्राप्ति करता है। मुक्त आत्मा उस समय तक विश्व की प्रक्रिया में हिस्सा लेती रहती है, जब तक कि यह प्रक्रिया जारी रहती है और फिर-फिर उसमें जन्म लेती रहती है, किन्तु अपने लिए नहीं, विश्व के लिए। उसका सबके साथ सर्वात्मि भाव यानी आत्मवत् भाव रहता है। वह विश्व की गति के

१. द्वान्द्वोपनिषद् ७.२१-२२।

२. ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य ३.३.३२। 'इष्टिफन किलामही' भाग २, दूसरा संस्करण (१९३१) पृष्ठ ६४२ भी देखिए।

माय तादात्म्य स्थापित करती और उसके मार्ग का अनुसरण करती है। मुक्त जीवन सामान्य जीवन में भिन्न होता है, इसलिए मुक्त पुष्प शरीर की चिन्ता नहीं करना। मुक्त आत्माएँ भेष की रेखा को स्पर्श करती हैं, उसके भीतर प्रवेश नहीं करती; वे प्रकाश में प्रवेश करती हैं, किन्तु ज्वाला का स्पर्श नहीं करतीं। व्यक्ति के भीतर नदिलपटना एवं सगति और बाह्य परिवेश के साथ सहस्वरता दोनों ही अन्तिम मुक्ति के लिए आवश्यक हैं। यदि हम अपने भीतर ऐक्य और सहस्वरता स्थापित कर लें, शरीर और आत्मा के संघर्ष पर विजय पा लें, तो हम भुक्ति के लिए एक आवश्यकता पूरी करते हैं। किन्तु परिवेश के साथ हमारा ऐक्य और सहस्वरता तब तक सम्पादित नहीं हो सकते, जब तक कि उसमें अन्य अमुक्त आत्माएँ विद्यमान हैं। हम तब तक सही अर्थों में मुक्त नहीं हो सकते जब तक कि हमारी अपनी प्रकृति के मघपरेन तत्त्व और अन्य व्यक्तियों की प्रतिस्पर्धी जीवन की एकता और आध्यात्मिक बन्धुत्व से पराभूत नहीं हो जाती। अपूर्ण समार में पूर्ण भुक्ति सम्भव नहीं है, इसीलिए जिन आत्माओं ने विद्वत्प्राप्ति परमात्मा की भाँकी पा ली है वे तब तक ससार में कार्य करती रहती हैं जब तक कि समार में असत्य, अशिव और अमुन्दर का पूर्णतः अन्त नहीं हो जाता। जिस व्यक्ति ने अपने अन्तर में एकत्व प्राप्त कर लिया है, वह दूसरों को भी उसकी प्राप्ति के लिए प्रेरणा देता है। एक तरह से यह कहा जा सकता है कि आदर्श व्यक्ति और पूर्ण समाज एक साथ ही पैदा होते हैं।

सभी व्यक्तियों को एक दिन अनन्त जीवन (मुक्ति) प्राप्त करनी है, क्योंकि, जैसा कि एक हिन्दू शास्त्र में कहा गया है, हम सब अमृत के पुत्र हैं। एक धार्मिक उपदेष्टा ने कहा है, 'हम सब भ्रष्ट ईश्वर के पुत्र हैं और हम नहीं जानते कि भविष्य में हम क्या हो जाएंगे।' जब यह अवस्था प्राप्त हो जाती है तब एक ब्रह्मलोक स्थापित हो जाता है जिसमें व्यक्ति ईश्वर के प्रणिधान से उस ईश्वर-जैसा ही हो जाता है, जिसे वह देखता है। यह एक ऐसा जीवन होता है जिसमें सब व्यक्ति एक मन के दूसरे मन में पूर्ण अनुप्रवेश से ऐक्य को प्राप्त करने हैं। प्लेटो के शब्दों में, मुक्ति का अर्थ है 'यथार्थ से पूर्ण हो जाना।' पूर्णता या आध्यात्मिक एवता की यह स्थिति ही विद्वत् का ध्येय है।

यद्यपि मुक्ति की उस अवस्था को हम तार्किक या बौद्धिक माप में व्यक्त नहीं कर सकते, तो भी यह स्पष्ट है कि यह पूर्ण सन्तोष और तृप्ति की अवस्था है। जैसा कि हम जानते हैं, जीवन पूर्ण समन्वय और समंजन के अभाव के कारण ही

चलता रहता है। जैसा कि हॉन्स ने कहा है, 'जिस व्यक्ति की इन्द्रियाँ और कल्पना निश्चेष्ट हो गई हैं, वह जैसा जीवित नहीं रह सकता, वैसे ही वह भी जीवित नहीं रह सकता जिसकी आकांक्षाओं का अन्त हो गया हो।'^१ जहाँ हर वस्तु निश्चित स्थिति में है, गतिमय स्थिति में नहीं है, जहाँ हर वस्तु अन्तिम रूप से वनर विद्यमान है, घटित या निमित्त नहीं हो रही, वहाँ जिया की कल्पना नहीं की जा सकती। जब गति अपनी पूर्णता को प्राप्त कर लेती है तो जीवन एक चलता हुआ कारोबार नहीं होता। ऐतिहासिक प्रक्रिया का वहाँ अन्त हो जाता है और ऐतिहासिक सत्ता के रूप में व्यक्ति का अस्तित्व खत्म हो जाता है। हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि पूर्णता की इस स्थिति में जिया कैसे हो सकती है। गिलबर्ट के राजा गामा के दर्शन (फिलॉसफी) में हमारे लिए एक उपदेश है जिसमें वने कहा है :

ओह, तब दिन क्या उदासी भरे और सम्बे नहीं लगते
जब सब-कुछ ठीक होता है और कुछ चलत नहीं होता;
और क्या तुम्हारा जीवन बिल्कुल नीरस नहीं है,
क्योंकि उसमें शिकायत करने को कुछ भी नहीं है?

स्ट्रिण्डबर्ग के नाटक 'मास्टर ओलफ' में एक जगह जब स्वीडन के महार सुधारक को यह माधूम होता है कि उसका लक्ष्य उससे कहीं अधिक निकट है, जहाँ कि उसने उसकी कल्पना की थी, तो उसके मुँह से निकल पड़ता है, 'ओह, कितनी भयंकर बात है! अब और सघर्ष नहीं करना पड़ेगा? यह तो एडन मौत है। तब मैं जो कुछ चाह रहा था वह विजय नहीं थी।' किसी ऐसी समस्या की कल्पना करना, जिसमें सभी व्यक्ति पूर्ण हो और ईश्वर की कृपा का उपभोग करते हुए स्वर्ग का आनन्द ले रहे हो, बटिन है। एक अग्रजो कविता में स्वर्ग की कल्पना एक ऐसे स्थान के रूप में की गई है जिसमें प्रार्थना-सभाएँ कभी भंग नहीं होती और जहाँ प्रार्थना के लिए विद्याम-दिवसों का कभी अन्त नहीं होता। हम सामान्य व्यक्तियों के लिए स्वर्ग और चाहे जैसा हो, धार्मिक पादरियों का स्वर्ग नहीं है। यदि हम अन्त में अनन्त काल तक सासी बंठकर आराम ही करना हो तो ऐसी भुवि हमारे कुछ मतलब की नहीं। हम सभी जानते हैं कि सोतीका के 'सीढावाटर स्वर्ग' में पहुँचने के बाद जब विलियम जेम्स एक बार फिर अन्धकार और पाप से भरे स्वर्ग में लौटा तो उसके मुँह से हठात् निक्ला,

‘आह, अब जान में जान आई ! अब फिर एक बार कोई असम्भ्यतापूर्ण आदिम-पुर्ण काम करने की इच्छा होती है, चाहे वह आरमेनियन कटलेग्राम-जैसा बुरा हो क्यों न हो, क्योंकि उससे इतने दिन के स्वर्गवास का हिसाब तो बराबर हो जाएगा ।’ अरस्तू ने कहा है, ‘अनन्त अवधि न तो अच्छी वस्तु को और अधिक अच्छा बनाती है और न मफेद को और अधिक सफेद ।’

इस बड़नाई से बचने के लिए कभी-कभी लोग यह दलील देते हैं कि ऐतिहासिक प्रक्रिया का अन्त कभी नहीं होगा । यह हो सकता है कि कुछ लोग जहाँ-तहाँ मुक्ति प्राप्त कर लें, किन्तु ऐसा कभी नहीं होगा कि सारा ब्रह्माण्ड ही मुक्त हो जाए । संसार अनारि है और अनन्त रहेगा । इसका अर्थ यह है कि कोई भी व्यक्ति अपने अन्तर में और अपने बाह्य परिवेश के साथ ऐक्य और सहृदयता प्राप्त नहीं कर सकता । पूर्णता कल्पना में परे की वस्तु है । हमारे माथ में पूर्णता को पाने के लिए प्रयत्न करना तो बड़ा है, किन्तु उसे प्राप्त हम अधिक-से-अधिक खर्चों के रूप में ही कर सकेंगे हैं । हमें हमेशा यही विचार मन में रखना है कि हम अनन्त-काल तक प्रयत्न करने रहेंगे । किन्तु इस दृष्टिकोण और दलील में हम मनुष्य और प्रकृति के, मूल्यों और यथार्थ के घनिष्ठ सम्बन्धों की उपेक्षा कर देते हैं । यह नहीं हो सकता कि हम अनन्त काल तक चलते ही जाएँ । कहीं-न-कहीं हमारे भ्रम का अन्त होना ही चाहिए और हमें अपनी मंजिल पर पहुँचना भी चाहिए । कोई राग अनन्त काल तक नहीं चलता रह सकता, उसकी कहीं समाप्ति भी होनी चाहिए । एक समय ऐसा अवश्य होना चाहिए जबकि समस्त व्यक्ति ईश्वर के पुत्र बन जाएँ और अमरत्व प्राप्त कर सकें । जब सारा संसार मुक्त हो जाएगा तो हम विद्व-योजना का अन्त ही जाएगा । तब न पृथ्वी रहेगी और न आकाश । सब देश और काल से अतीत विभु-विश्वारूपा ही रह जाएगा ।

प्रोफेसर ए० ई० टेलर का विचार है कि मुक्ति की अवस्था में ‘एक अत्यन्त साम्यवादी और महान-नैतिक जीवन’ की बहुत गुञ्जाइश है । ‘स्वयं स्वर्ग में भी पूर्णता में प्रगति हो सकती है, मने ही वहाँ पूर्णता की ओर प्रगति न हो । “वहाँ” का जीवन “यहाँ” के जीवन में भिन्न होगा । वहाँ व्यक्ति विश्वास और आशा से नहीं, बल्कि दृष्टि या कल्पना में पोषण प्राप्त करेगा । किन्तु क्या यह सम्भव नहीं है कि वह दृष्टि या कल्पना अपने-आपमें अधिकाधिक समृद्ध होती जाए ?’ प्रोफेसर टेलर का विश्वास है कि यदि मुक्त व्यक्ति वास्तव में ही ‘धन्य’ दृष्टि का आनन्दोपभोग कर सकेंगे तो भी यह सम्भव है कि कुछ लोग ‘दूधरो

अपेक्षा इस दृष्टि के अनन्त और अक्षय-मण्डार को अधिक प्राप्त कर सकें^१ और हरेक को उसकी क्षमता के अनुसार उमकी उपलब्धि हो। किन्तु यथायं के अमूर्त बोध और व्यक्ति के मूर्त जीवन में उसकी पूर्ण उपलब्धि, दोनों के बीच में बहुत बड़ी दूरी है और उस दूरी को वर्षों की कठोर यात्रा के बाद ही पूरा किया जा सकता है। जब तक यह पूर्ण उपलब्धि नहीं हो जाती तब तक व्यक्ति मुक्त नहीं होता। जो लोग अधिक देख पाने हैं, वे क्योंकि कम देख पाने वालों की सेवा करेंगे, इसलिए सेवा का यह नम्य व्यक्ति में साहसिकता और उद्यम की भावना पैदा करेगा। किन्तु प्रश्न यह है कि क्या मनुष्य उस समय तक मुक्त होता भी है जब तक कि उसे ईश्वर का पूर्ण साक्षात्कार न हो जाए। यदि ईश्वर की असीमता के कारण हमारे लिए उसकी पूरी भाँकी पा सकना सम्भव ही नहीं है तो इसका अर्थ यह है कि हम सच्चे अर्थों में मुक्त होते ही नहीं हैं। उस दशा में मुक्ति भी एक आदर्श लक्ष्य तक पहुँचने के प्रयत्न की एक अन्तहीन प्रक्रिया हो जाती है और हम उन तक पहुँच कभी भी नहीं सकते। 'पूर्णता में प्रगति' वास्तव में अपने-आपने एक समस्या या साध्य है, वह समाधान या साध्य को सिद्ध करने वाला साधन नहीं है। वास्तव में इसमें पूर्ण प्रगति और अनन्त प्रक्रिया के बीच समन्वय नहीं होता। पूर्णता उस आयाम (डाइमेंशन) की चीज ही नहीं है जिन पर नैतिकता रहती है, यह अवश्य हो सकता है कि वह अपने-आपको नैतिक स्तर पर भी अभिव्यक्त करे। अपरिवर्तनीय का अनुभव हमें परिवर्तनशील जगत् की ओर ले प्रवृत्त जा सकता है, किन्तु दोनों बराबर नहीं हैं।

यह तर्क दिया जा सकता है कि जिसने यह विश्व रचा है उसके लिए यह बिल्कुल निरर्थक और बेकार का काम होगा कि वह व्यक्तिगत आत्माओं को पैदा करे, उनकी शिक्षा में असीम परिश्रम व्यय करे और अन्त में उन्हें विलुप्त कर खत्म कर दे। क्या मनुष्य की आत्मा को पूर्णता तक इसीलिए पहुँचाना है कि वहाँ पहुँचने पर उसे तोड़-फोड़कर फेंक दिया जाए? क्या आध्यात्मिक अग्नि इसलिए जलाई जानी है कि अन्त में वह राख में परिणत हो जाए? हमें यह मानने की ज़रूरत नहीं है कि यह ब्रह्माण्ड-प्रक्रिया अपने-आपमें ही एक उद्देश्य है। जब इसका अन्त या जाएगा, जब इसका नाटक समाप्त हो जाएगा, तब परदा गिरेगा और सम्भव है कि उसके बाद नया नाटक प्रारम्भ हो जाए।

इस प्रकार हमने विभिन्न सम्भावनाओं पर संक्षेप में विचार किया है।

१. दि. क्रि. आर. ए. मॉर्गन (१६३१), १. पृष्ठ ४०७-४०८।

यह नहीं हो सकता कि कुछ व्यक्ति हमेशा बन्धन में पड़े रहें और कभी मुक्त न हों। यदि सभी व्यक्ति मुक्त हो जाएँ तो वे स्वर्ग में निठले नहीं बैठे रह सकते कि उनके पास ईश्वर-भजन के बिनाश और कोई काम न हो। जब तक कुछ आत्माएँ अमुक्त हैं तब तक ये मुक्त आत्माओं के पास काम रहेंगे और तब तक उनकी पृथक् व्यक्तित्वता भी बनी रहेगी। किन्तु जब सारा विश्व ही मुक्त हो जाएगा, जब सभी व्यक्ति मुक्त हो जाएँगे और कुछ काम करने की आवश्यकता नहीं रहेगी तब यह काल-प्रक्रिया समाप्त हो जाएगी। विज्ञान की इन खोजों का भविष्यवाणियों में एक दिन विश्व का अन्त हो जाएगा, हमें डरने की जरूरत नहीं है। यह ससार 'सीमाओं में बंधा हुआ' होने पर भी 'अनन्त' है। काल का अन्त जब होगा तब उमड़ा अर्थ होगा कि मानव-जगत् पूर्णता को पहुँच गया है, जहाँ कि पृथ्वी आत्म-ज्ञान में परिपूर्ण होगी। देह और काल में जिस हद तक सम्भव है उस हद तक ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया पूरी हो जाएगी।

अनुभव के स्वरूप का वैज्ञानिक वर्णन हमें आदिस्ता-आदिस्ता भौतिक वस्तु, जीवन, मन और बुद्धि की दुनिया में बाहर एक ऐसी विश्वात्मा की ओर ले जाता है जो बुद्धि के समस्त वर्णनों में परे है, जो अपने-आपको परम आत्मा, अविनाशित आत्मा, परम यथार्थ सत्ता और ब्रह्माण्ड के रूप में अभिव्यक्त करती है। वहाँ पहुँचकर हमारी खोज का अन्त हो जाना है। मानवीय विचार उसमें आगे नहीं जा सकता।

ब्रह्माण्ड की अपरिमितताएँ हमें निराश नहीं करती। भौतिक दृष्टि में देखा जाए तो हम विश्व में उठती हुई आँधी में घूल के एक कण में अधिक बड़े नहीं हैं और मानसिक दृष्टि में देखा जाए तो भी हमारे विचार और इरादे इस या उस जीव तक ही सीमित हैं, परन्तु वास्तविक दृष्टि में देखा जाए तो हम सब-कुछ हैं। देह और काल के अपरिमित विस्तार, जीवों की इतनी विघ्न विविधता, विज्ञान और कला के क्षेत्र में की गई महान् सफलताएँ, ये सब हमारे भीतर ही हैं, बाहर नहीं। ये सब हमारी लाभकारी सृष्टियाँ हैं, हालाँकि वे अमूर्त हैं और उस हद तक अव्यक्त भी। देह और काल परमात्मा के स्वरूप में विद्यमान हैं और ममस्त अनुभव, व्यक्ति और वस्तुओं का भी उसमें समावेश है। भौतिक वस्तु, जीवन और चेतना आदिको वस्तुएँ हैं, किन्तु जब वे हमारे व्यवहार में आती हैं तब वे प्रपञ्चात्मक रूप में होती हैं, यथार्थ रूप में नहीं होती। हमें ब्रह्माण्ड को बहुत सी परस्पर विरुद्ध यथार्थ वस्तुओं—जीवन, भौतिक वस्तु, चेतना और विचार—में

घाँटने की जरूरत नहीं है। वास्तव में ये सब अलग-अलग यथार्थ वस्तुएँ नहीं हैं, बल्कि अनुभव की ही विभिन्न श्रेणियाँ हैं। ब्रह्माण्ड का सत्य कोई गणितीय समीकरण या गतिविज्ञानीय प्रणाली या जीव-विज्ञान का समजन या मनोवैज्ञानिक बहुत्ववाद अथवा नैतिक व्यक्तिवाद नहीं है, बल्कि वह आध्यात्मिक ऐक्य है। जितना हम नीचे उतरते जाएँ, उतना ही हमारा ज्ञान अधिक स्पष्ट होता जाता है। हमारा गणित का ज्ञान एक बन्द ऊर्जा-प्रणाली के रूप में विश्व के हमारे ज्ञान से अधिक स्पष्ट हो सकता है और ऊर्जा-प्रणाली का हमारा ज्ञान भी जीवन के परिवेश और इन्द्रियगम्य वस्तु के रूप में विश्व के हमारे ज्ञान से स्पष्टतर हो सकता है। अपने निज के सम्बन्ध में हमारा यह ज्ञान कि हम नैतिक जीव हैं, विश्व के सम्बन्ध में हमारे इस ज्ञान की अपेक्षा कि वह आत्मस्वरूप है, अधिक स्पष्ट हो सकता है, परन्तु विश्व का यह रहस्यमय, अस्पष्ट और अकृत्रिम ज्ञान ही हमें यथार्थ के निकटतम ले जाता है।

८. अन्तिम यथार्थ सत्ता

१. हमारी दुनिया :

हमने देखा है कि संसार में कुछ सर्वव्यापी लक्षण है। पहला यह कि यह संसार एक सुव्यवस्थित क्रमबद्ध अखण्ड सत्ता है। परमाणु के भीतर होने वाले परिवर्तनों से प्रारम्भ कर इतिहास की गतियों तक हमें एक अविच्छिन्न सातत्य, एक पूर्ण एकात्मता दिखाई देती है। प्रकृति का यह मस्यान एक विशाल ब्रह्माण्ड-संस्थान है, अत्यन्त धनिष्ठता और आन्तरिकता के साथ अन्यान्यायित सम्बन्धों की एक प्रणाली है। यह सुव्यवस्थितता और क्रमबद्धता अपने-आपको सत्ता के अधिगत स्तर के अनुसार नियत निर्धारितता के विभिन्न रूपों में प्रकट करती है। दूसरा लक्षण यह है कि हर विद्यमान वस्तु एक समग्र समष्टि है जो अनेक प्रकार के सम्बन्धों में बँधी हुई है। क्वाण्टम सिद्धान्त, जीवविज्ञानी उद्भेदन और गेस्टाल्ट (आकार) मनो-विज्ञान, सभी यह सिद्ध करते हैं कि आकार अपने-आपमें पूर्ण समग्र समष्टि है। तीसरा यह कि सुव्यवस्थित अवयवियों में अपने परिवेश या चारों ओर की परिस्थितियों के साथ अधिकाधिक पारस्परिक क्रियात्मक ऐक्य की प्रवृत्ति होती है। अणु, परमाणु और इलेक्ट्रॉन एक ऐक्य के अंग हैं, जो परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया करते रहते हैं और उनकी यह क्रिया-प्रतिक्रिया आकस्मिक नहीं होती, बल्कि एक भौतिक प्रणाली के सम्बन्ध के अन्तर्गत होती है जिसके कि वे अंग हैं। प्रकृति एक विशालतर अवयवी है, जिसमें भौतिक वस्तु, जीवन, मन और मूल्य अवयव या अंग के रूप में विद्यमान हैं। यद्यपि ये सब अंग एक-दूसरे के असमान और असदृश हैं, फिर भी वे परस्पर घुलने-मिलने और सह-अस्तित्व के रूप में रहते हैं। परमाणु और उनके चारों ओर विद्यमान जगत्, जीव और उनका परिवार, आत्मा और अनात्मा, व्यक्ति और समाज—ये सब एक ऐसे ऐक्य की अभिव्यक्ति हैं जिसे प्राप्त करने के लिए वे मंचेष्ट हैं। अस्तित्व और अनुभव दोनों में वे ऐक्य हैं, इसलिए हमारे ज्ञान के लिए भी वे ऐक्य के रूप में ही होने चाहिए। प्लेटो ने भी

यथार्थ सत्ता को एक समग्र अवयवी या ऐक्य के रूप में स्वीकार किया है।' चौथा लक्षण यह कि प्रकृति के सतत प्रवाह में न तो विश्राम है और न विराम। प्रकृति अपनी स्थिति से कभी सन्तुष्ट नहीं होती। वह नयी स्थितियाँ पाने का यत्न करती है। कारणों के बाद कार्य आने हैं, किन्तु कारणों की पुनरावृत्ति नहीं होती। हमेशा नये-नये गुण उद्भूत होने रहने हैं जिनके बारे में हम पुराने गुणों को देखकर भविष्यवाणी नहीं कर सकते। ऐसी-ऐसी नवीनताएँ पैदा होती रहती हैं जिनकी पहले से कल्पना नहीं की जा सकती। नवीनताओं के उत्तरोत्तर उत्पादन में एक प्रकार की आकस्मिकता और असातत्य नजर आता है, जैसा कि कला, विज्ञान और नैतिकता की प्रतिभाओं में देख पड़ता है। उद्भव के सिद्धान्त इस तथ्य को स्वीकार करने हैं, हालाँकि वे उसकी कोई व्याख्या नहीं करते। पाँचवाँ लक्षण यह कि ससार में जो परिवर्तन होते हैं वे निरर्थक नहीं होते। भौतिक संसार किसी साधारण सघर्ष में रत निर्बुद्धि और सवेदनहीन परमाणुओं का निरर्थक खेल नहीं है। परमाणु वस्तुओं का निर्माण कर रहे हैं और उन्हें अपने नियन्त्रण में लाकर हम उनमें अपनी मनचाही वस्तुओं का निर्माण करा सकते हैं। पृथ्वी और उसमें विद्यमान वस्तुओं ने जीवन के लिए अनुकूल परिस्थितियाँ पैदा की, किन्तु जीवन को भी अपनी अभिवृद्धि के लिए अपने-आपको तदनुकूल बनाना पड़ा। एक ओर कुछ खास रासायनिक तत्व और उनके योगिक शरीर के निर्माण के लिए सामग्री उपलब्ध कराते हैं, और दूसरी ओर कुछ खास प्राणविक कम्पन, जैसे प्रकाश और ध्वनि की तरंगें, जीवन को उसके पथ पर निर्देशित करने के लिए आवश्यक उद्दीपन का काम करते हैं ताकि वह अपने चारों ओर की वस्तुओं को देख, सुन, सूँघ और छू सके और अपने ही हित में उनके प्रति कुछ प्रतिक्रिया या अनुक्रिया कर सके। जब बाद की एक मजिल में जीवन को अपने निज के प्रयत्नों में अपने प्राण-निर्माण और उन्नति के लिए उपयोग करने की आवश्यकता आ पड़ी तो चेतना और मानवीय तत्त्वों का जन्म हुआ। केवल मृत्यु आकाश या जल (अप्रवेतं सलिलम्) से इस सब ससार का उद्भव हुआ और अब वह एक महान सहकारी और आन्ध्यात्मिक राज्य की स्थापना के लिए प्रयत्नशील है जिसके मुख्य चिह्न स्वतन्त्रता और एकता होंगे। थोड़े-बहुत उतार-चढ़ाव के बावजूद ऐसा प्रतीत होता है कि ससार अनिवार्यतः उन्नति की ओर आगे बढ़ रहा है। संसार न बर्बाद अपने पथ पर एक जगह स्थिर मड़ा रहा है और न बह कभी पीछे हटता है।

ममर के प्रारम्भ से लेकर उसकी वर्तमान स्थिति तक निरन्तर हर अवस्था में हम एक सार्वभौम प्रवृत्ति देखते हैं। छठा लक्षण यह है कि हम उच्चतम विस्मय का जो अनुभव और ज्ञान होता है वह सर्वसमावेशी प्रतीत होता है और इस प्रकार के ज्ञान और अनुभव में युक्त व्यक्तियों का उत्पादन ही ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया का उद्देश्य प्रतीत होता है।

२. प्राकृतिकवाद :

विश्व की समस्या के लिए प्राकृतिकवादियों और प्रत्ययवादियों द्वारा प्रस्तुत किये जाने वाले समाधानों की बुनियादी विभाजक-रेखा काल की यथार्थता की समस्या के सम्बन्ध में उनके द्वारा अपनाए जानेवाले स्व ही हैं। प्रश्न यह है कि क्या घटनाओं का काल-क्रम यथार्थता का ही एक भौतिक लक्षण है, या वह स्वयं यथार्थता के अन्तर्गत है और उसके भीतर विद्यमान कुछ मत्ताओं और दुनियाओं तक ही सीमित है। प्राकृतिकवादी लोगों का कहना है कि काल अन्तिम यथार्थ वस्तु है और काल की प्रक्रिया में बाहर कुछ नहीं है। ससार में जो कुछ है, वह ऐतिहासिक प्रक्रिया के भीतर ही है, उसमें नीचे या उसमें ऊपर कुछ भी नहीं है। प्राकृतिकवाद यह मानकर चलता है कि वह ब्रह्माण्ड की समूची प्रक्रिया की व्याख्या कर सकता है। वह ममर को एक ऐसी स्वचालित मशीन समझता है जो अन्धभाव में चलती रहती है। वह इस धारणा को अचेतन शक्तियों या समूह और जीवन, चेतना और मूल्य सबको उत्पादन (बाई-प्रोडक्ट) मानता है। उसका विश्वास है कि ममर की दस मशीनों को समझने के लिए, उसे टुकड़ों में विभाजित करना जरूरी है। वह मानता है कि ममर का निर्माण एक ही किस्म की उत्पादन सामग्री यानी भौतिक वस्तु (मैटर) से हुआ है और ममर में एक ही किस्म का परिवर्तन घटित होता है, और वह है इस उत्पादन सामग्री के कणों की स्थितियों में निश्चित नियमों के अनुसार होनेवाला आधेक्षिक परिवर्तन। विभिन्न प्रकार के प्राकृतिक पदार्थों में भेद उनके घटक कणों की संख्या, क्रम-व्यवस्था और गतियों में भेद के कारण होता है। प्राकृतिकवाद वैज्ञानिक अनुसन्धान के परिणामों और नियमों को स्वीकार नहीं करता। उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य तक यन्त्रवादी मिद्धान्त का गढ़ भौतिक विज्ञान था। ऐसा प्रतीत होता था कि न्यूटन के दर्शन ने ममर के प्रपञ्चों की भौतिक पदार्थों और गति के रूप में मफलनापूर्वक व्याख्या

१. देखिए बोमारे: दि मॉडिंग ऑफ़ एक्सप्टीन्स इन क्वांटिटी (१९००)।

कर दी है। उसके अनुसार विलियड की छोटी-छोटी गेदों-जैसे कण ही बिना किसी क्रम या तरतीब के गति करके ही विश्व की रचना कर सकते हैं। उस समय विश्व की व्याख्या करने में एक कठिनाई प्रतीत होती थी कि जीवन की और जीवन के उद्देश्य तथा पथ-प्रदर्शन की व्याख्या कैसे की जाए। किन्तु डार्विन और स्पेंसर के हाथों विकासवाद ने इस कठिनाई को हल करने में भी काफी हद तक प्रगति की। आज स्थिति बिलकुल भिन्न है। भौतिक विज्ञान के अनुसार किया गया पुराना पदार्थ-भेद आज स्वयं भौतिक जगत् में भी पर्याप्त नहीं रहा और सरलतम जीवित अणुओं की विशुद्ध यान्त्रिकवाद से व्याख्या करना भी सम्भव नहीं है। प्राकृतिकवाद की प्राक्कल्पना पर विचार करते हुए जब हम यह देखते हैं कि विश्व के सामान्य लक्षणों पर उसका क्या प्रभाव है, तब हमारे सामने उसकी अपर्याप्तता और अपूर्णता एकदम स्पष्ट हो उठती है। संसार की व्यवस्था और क्रम विशुद्ध यान्त्रिक नहीं है। विज्ञान के नियम कामचलाऊ प्राक्कल्पनाएँ हैं, प्रकृति के मूर्त तथ्यों की समझने के लिए अमूर्त सिद्धान्त हैं। वे प्रकृति पर कोई नियम लाते या उसे आदेश देकर किसी विशेष दिशा में परिचालित नहीं करते।^१ यान्त्रिकवादी दृष्टिकोण में यह स्वीकार किया जाता है कि कार्य में उससे अधिक तत्त्व या अन्तर्वस्तु सम्भव नहीं है, नितनी कि कारण में है। सम्बन्ध केवल पुनरावृत्ति या बुनियादी तौर पर घड़ी की तरह की आवर्त गति-मात्र है। किन्तु संसार में हम जो अत्यधिक विविधता और ऐसी नयी-नयी घटनाएँ देखते हैं जो पुनरावृत्ति-मात्र नहीं हैं, उनके १. एडिगटन ने तीन प्रकार के नियम बताए हैं : सादृश्यपूर्ण (आइडेंटिकल), सांख्यिकीय और अतिप्रकृत। सादृश्यपूर्ण नियम, जो गणितीय के सादृश्य में पाए जाते हैं, मही मानों में नियम नहीं है। घटनाएँ परिवर्तनशील होती हैं, किन्तु सादृश्यपूर्ण नियमों में 'न तो परिवर्तनशीलता होती है और न परिवर्तनशील की छाया ही।' उनका सम्बन्ध हमारे अपने द्वारा बनायी गई गणितीय काल्पनिक से होता है। सांख्यिकीय (स्टैटिस्टिकल) नियम भी मन के उम प्रमाण के ही परिणाम हैं जिनके द्वारा वह कुछ चुने हुए पर्यवेक्षित तथ्यों के समन्वय और समंजन के लिए कुछ फारमूले निकालने का कोशिश करता है। ये नियम आनुवंशिक हैं और आँखों पर आधारित हैं। कार्य-कारण नियम इसी श्रेणी के नियम हैं और पर्यवेक्षित मापों से अनुमति दिये जाते हैं। अमूर्त का सिद्धान्त व्यक्ति में पाए जाने वाले नियम के अनिश्चित के साथ असंगत नहीं है। हम जगत् के बारे में कथन सिद्ध इसलिए कर सकते हैं कि घटनाओं के आँखों का अनुमान बिना हम वान के विचार के सम्भव है कि उन घटनाओं में बीनमी शक्तिपूर्ण अन्तर्निहित हैं। यदि वास्तव में ही भौतिक जगत् पर नियन्त्रण और नियमन करनेवाले कोई नियम है तो ये अतिप्रकृत (ट्रांसेन्डेंटल) नियम ही हैं। (दि नेचर भाऊ दि क्रिस्टियल वर्ल्ड (१९२८), पृष्ठ २४४-२४६)।

साथ इस दृष्टिकोण का भेल नहीं बैठना। यान्त्रिक उत्पादनकर्ता की उत्पन्न की हुई मय चीजें कारखाने में पैदा की गई चीजों की भाँति एक-जैसी होती हैं, किन्तु प्रकृति में उत्पन्न वस्तुओं में हम अनन्त विविधता और किसी एक निश्चित आकार का अभाव देखते हैं। प्रकृति में निश्चय ही एक व्यवस्था और क्रम है, किन्तु वह यान्त्रिक व्यवस्था और क्रम में भिन्न किस्म का है।

ममस्त मन् वस्तुएँ आंगिक या अवयवी हैं, जो अनेक व्यष्टियों के एक सामष्टिक रूप और अतीत, वर्तमान तथा भविष्य तीनों को प्रतिबिम्बित करती हैं। सरलनम भौतिक वस्तुओं में भी हम समग्र अवयवी वस्तु की एक योजना देखते हैं जो उनके अंगों के स्वरूप को निपन्नित करती है और उन सबमें व्याप्त होनी है। भौतिक जगत् में होनेवाले परिवर्तन केवल स्थिति, गति और वेग आदि के बाह्य परिवर्तन ही नहीं होते। यद्यपि समस्त भौतिक वस्तुएँ अन्ततः एक ही भौतिक पदार्थ की बनी होती हैं और उनमें भौतिक गुण भी एक ही होते हैं, किन्तु उनके मवेदनीय गुणों की, जो भिन्न प्रकार के होने हैं, चाहें वे केवल प्रतीयमान हों या वास्तविक, व्याप्य विस्तृत यान्त्रिकवाद के नियमों में नहीं की जा सकती।

यदि यान्त्रिकवादी सिद्धान्त सही होता तो 'एक्निशियास्ट्स' के लेखक की यह परिवेदना सही और तथ्यानुसारी होती कि 'जो कुछ अब तक हुआ है, वही भविष्य में होगा और जो अब तक किया गया है, वही भविष्य में किया जाएगा और सूर्य में प्रतिभाषित इस ससार में नया कुछ भी नहीं है।' किन्तु बाइबिल के अनुसार सत्य 'युक ऑफ रेवेलेशन' के इस कथन के अधिक निकट है कि 'देखो, मैं सब-कुछ नया गढ़ता हूँ।' यदि प्राकृतिकवाद सही होता तो काल से तथ्यों में कोई अन्तर नहीं पड़ता। अरस्तू ने बहुत समय पूर्व कहा था कि यदि कोई भी वस्तु अपने अस्तित्व और घटित होने के लिए काल पर निर्भर न होती तो सब-कुछ अब तक घटित हो चुका होता। प्राकृतिकवाद का कहना है कि यदि समय पर्याप्त हो तो ससार में हर ऐसी घटना या आकार घटित हो सकता है जिसकी हम कल्पना कर सकने हैं, किन्तु ग्रहाण्ड का इतिहास आकृतियों के विन्यास की एक ऐसी प्रद्वितीय शृङ्खला है जिसमें एक शृङ्खला का दूसरी से कोई भेल या सम्बन्ध नहीं है। समय वस्तुओं के गुणों में कुछ नवीनता ले आता है। ऐतिहासिक प्रक्रिया में हम दोनों विशेषताएँ देखते हैं—सातत्य भी और नवीनता भी। इस प्रक्रिया की हर मंजिल में सातत्य और नवीनता का सन्मेल दोनों एक साथ रहते हैं। प्रकृति की अपनी एक लय और गति है, उसे उससे अधिक द्रुत गति में नहीं चलाया जा

सकता। उसकी प्रक्रिया को उल्टी दिशा में भी चलाना सम्भव नहीं है। यान्त्रिक-वाद का यह दृष्टिकोण, कि विश्व अपने-आप बन गया और जैसा वह है वैसा ही रहेगा, उसके पीछे कोई बुद्धि, तर्क या प्रयोजन नहीं है, सन्तोषजनक प्रतीत नहीं होता। यदि विश्व एक यन्त्र है तो भी यह प्रश्न बना ही रहता है कि इस यन्त्र को चलाता कौन है? किसने उसे बनाया? इसके अतिरिक्त यन्त्र किसी उद्देश्य से बनाये जाते हैं और उनकी रचना को इन उद्देश्यों से पृथक् करके हम नहीं समझ सकते। विश्व की प्रक्रिया में हर वस्तु किसी दूसरी वस्तु पर निर्भर है, कोई भी वस्तु आत्मपूर्ण नहीं है। जो वस्तु जैसी है, उसके वैसी होने का कारण कुछ अन्य घटनाओं के साथ उसका सम्बन्ध है। हम ससार में किसी ऐसी वस्तु को तलाश करते हैं जो स्वयं ही अपनी व्याख्या हो, किसी अन्य वस्तु पर निर्भर न हो, लेकिन हम ऐसी वस्तु कहीं नहीं पाते। ससार परस्पर-सम्बद्ध और अभ्यनुकूलित घटनाओं की एक अनन्त शृङ्खला है, किन्तु विज्ञान यह नहीं बता सकता कि कोई घटना या वस्तु जैसी है उसके वैसी होने का कारण क्या है। कार्य-कारण के तर्क का महत्त्व ही इस बात में है कि वह यह भाँग करता है कि इस सान्त जगत् से ऊपर कोई ऐसा सिद्धान्त होना चाहिए जो उसकी व्याख्या कर सके। विज्ञान गीण कारणों की एक प्रणाली है, जो ससार का पूर्ण और पर्याप्त रूप में वर्णन भी नहीं कर सकती, उसकी व्याख्या करना तो दूर की बात है।

काल में अवस्थित समस्त सत्ता का रहस्य विज्ञान से सुलझने के बजाय और उलभना है और प्राकृतिकवाद उसे सुलझाने में कोई सहायता नहीं देता।

३. स्मट्स का पूर्णाभिमुख विकासवाद (होलिस्टिक एवोल्यूशन) :

जनरल स्मट्स ने अपनी पुस्तक 'होलिज्म एण्ड एवोल्यूशन' में इस बात पर बल दिया है कि भौतिक विज्ञान, जीव-विज्ञान और मनोविज्ञान आदि समस्त विभिन्न विज्ञानों पर लागू होने वाला एक सार्वभौम सिद्धान्त 'होलिज्म' अर्थात् ब्रह्माण्ड में वृहत् और वृहत्तर पूर्णों (अवयवियों) के निर्माण की प्रवृत्ति है। प्रत्येक अवयवी में, चाहे वह परमाणु हो या अमीबा या मानव, एक उपयुक्त योजना या संपटन होता है जिसे सब अवयव पूरा करते हैं। प्रत्येक अवयवी का एक अपना विशिष्ट स्वरूप और लक्षण होता है, गरचना और कार्य की एक आन्तरिकता होती है। उसके हिस्से और अंगों को ऐसी इकाइयाँ नहीं समझा जाना चाहिए

जो निश्चित अपरिवर्तनीय गुणों में युक्त है और जो नये मम्मिथणों में नये अवयवियों की मृष्टि कर सकते हैं। उदाहरण के लिए जिन अणुओं से अर्मावा बना होता है वे ऐसा व्यवहार नहीं करते जैसे कि वे महज अणुओं के समूह-मात्र हों। स्मट्स पूर्ण अवयवी में उसके अर्थात् और भविष्य का भी समावेश करता है। पूर्ण अवयवी का क्षेत्र उसके चारों ओर बँटा रहता है। वस्तुओं को एक नियत समय में देश के एक नियत हिस्से में अवस्थित ही नहीं समझा जाना चाहिए। वे देश और पान में विस्तीर्ण होती हैं। पहले उनकी कल्पना केवल अवस्थिति के रूप में की जाती थी, किन्तु स्मट्स ने यह माना है कि वे अवस्थित तो हैं, किन्तु अन्योन्य-सम्बन्ध के साथ। उन्होंने अजैविक वस्तुओं में भी मृजनात्मकता या पूर्णाभिमुख मृजन-क्रिया के कुछ प्रमाण दिये हैं। जब हम कलिन (कोलोपटल) अवस्था में विद्यमान भौतिक वस्तु पर विचार करते हैं तो हमें उसमें ऐसे गुण और व्यवहार नजर आते हैं जिनमें हम यह कल्पना कर सकते हैं कि उनमें जीवन की क्रिया-प्रक्रिया अत्यन्त प्रारम्भिक अवस्था में विद्यमान होगी। स्मट्स का मत है कि भौतिक वस्तु को हम जिस रूप में देखते हैं वह अपने-आपमें विकास का परिणाम है। सरलतम परमाणु से अत्यधिक जटिलतम भौतिक वस्तु तक और जटिलतम भौतिक वस्तुओं से इलेपाभ या कलिन (कोलोपटल) वस्तुओं की अत्यधिक विस्तार मम्मिथता तक सर्वत्र हमें बृहत्तर पूर्णता की दिशा में एक प्रक्रिया नजर आती है। पूर्ण से बृहन् और बृहत्तर पूर्ण के निर्माण की सामान्य प्रक्रिया एक दृष्टि में अवश्य ही मृजनात्मक है और वह यह कि इस प्रक्रिया का उद्देश्य उसमें पहले में ही निहित नहीं होता।

किन्तु यदि दार्शनिक तर्क की दृष्टि में विचार किया जाए तो जनरल स्मट्स की मान्यता पूर्णतः सन्तोषजनक नहीं है। (१) उनका तर्काल है कि पूर्णाभिमुख विकास की प्रवृत्ति (होलिज्म) एक साधारण आनुवंशिक सामान्यीकरण नहीं है जो प्राकृतिक प्रक्रियाओं की प्रवृत्ति का वर्णन करता हो, बल्कि वह प्रवृत्ति की सप्रिय शक्ति है। यह वास्तव में सच्चा कारण है^१ और 'ब्रह्माण्ड में कार्यरत आधारभूत, सश्लेषक, व्यवस्थापक, संघटनकारी और नियामक क्रिया' है।^२ (२) विश्व की व्याख्या करने के लिए जिस दार्शनिक सिद्धान्त की कल्पना की गई है, वह वर्गों की जीवनी-शक्ति के ढग की एक अस्पष्ट और अव्याप्य

१. होलिज्म एण्ड एक्वोन्शान, पृष्ठ ६६।

२. होलिज्म एण्ड एक्वोन्शान, पृष्ठ ३१६।

सृजनात्मक प्रेरणा के रूप में कल्पित नहीं की गई बल्कि एक निश्चित शक्ति के रूप में मानी गई है जिसका एक निश्चित स्वरूप है और जो ब्रह्माण्ड के समस्त पूर्ण अवयवियों का सृजन करती है। (३) क्योंकि यह पूर्णाभिमुख विकास की प्रवृत्ति एक ऐसे निदेशक और सृजनात्मक तत्त्व के रूप में मानी गई है जो प्रारम्भ से अन्त तक सक्रिय है और क्योंकि उसे जीवन और मन के उद्भव से युगों पूर्व विद्यमान समस्त अवयवी वस्तुओं के सृजन को भी कारण माना गया है, अतः यह स्पष्ट है कि स्मट्स की इस पूर्णाभिमुख विकास-प्रवृत्ति का अर्थ मन, उद्देश्य, प्रयोजन, जीवन या व्यक्तित्व नहीं हो सकता, क्योंकि इनका उद्भव इसके बहुत बाद में होता है। उनका कहना है कि 'मन प्रारम्भ में विद्यमान नहीं है, बल्कि अन्त में है, किन्तु पूर्णाभिमुख विकास-प्रवृत्ति (होलिस्म) सर्वत्र है और सर्वसर्वा है।'^१ 'जिस समय सिल्यूरियन-युग में समुद्रों ने पृथ्वी के मुखमण्डल को आच्छादित किया हुआ था और जब विकास की निम्नवर्ती मंजिलों की अविकसित मछलियाँ और अन्य समुद्री जीव-जन्तु विकास की प्रचण्ड लहर को अपने ऊपर भेल रहे थे, तब आत्मा कहाँ थी? अथवा यदि हम उससे भी पहले के युग में जाएँ तो जिस समय पृथ्वी के आदिम युग में प्रथम प्रकम्पनात्मक गतियों ने जमीन पर धुल्ल-धुल्ल के उन पहाड़ों का सृजन किया था जो अब पृथ्वी की सतह से मिट गए हैं और जबकि पृथ्वी पर या तो जीव थे ही नहीं और थे भी तो इतने आद्य और अविकसित कि जीव-विज्ञान अभी तक उन्हें जान नहीं सका, तब आत्मा कहाँ थी? और यही नहीं, उस समय भी आत्मा कहाँ थी, जबकि यह सौर-परिवार एक विरल आग्नेय नीहारिका के रूप में था'^२ (४) यदि पूर्णाभिमुख विकास-प्रवृत्ति एक उच्चतम पूर्ण में, जिसके दोष सब स्वल्प पूर्ण (अवयवी) केवल हिस्से-भर हैं, पूर्णतः अभिव्यक्त हो जाती है तो उसकी उन स्वल्प भागों के सदृश कल्पना नहीं की जा सकती। उच्चतम पूर्ण (अवयवी) अपने भागों के योगफल से कुछ अधिक होता है, इसलिए उसे मन या व्यक्तित्व की किम्ब की वस्तु के रूप में कल्पित नहीं किया जा सकता, जोकि उच्चतम पूर्ण के अंग है। (५) स्मट्स समय और सृजनात्मक विकास की यथार्थता से बहुत प्रभावित हुए हैं और उन्हें मय है कि कहीं सक्रिय पूर्णाभिमुख विकास की प्रवृत्ति और आध्यात्मिक सत्ता को एक मान लेता ब्रह्माण्डीय विकास के प्रतिकूल सिद्ध न हो। यही कारण है कि स्मट्स एक

१. होलिस्म एण्ड एबोल्यूशन, पृष्ठ ३४५।

२. होलिस्म एण्ड एबोल्यूशन, पृष्ठ ३३०-३३१।

पूर्णाभिमुख विकास की शक्ति की यथार्थता पर बल देने के बावजूद उसे ब्रह्माण्डीय प्रक्रिया में अवयवियों का निर्माण करने वाली शक्ति से कोई भिन्न वस्तु मानने को तैयार नहीं है।

यदि स्मट्म इसमें आगे बढ़ने को तैयार नहीं है तो वह नितासु मन को सन्तुष्ट नहीं कर सकने। (१) ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने विश्व की प्रक्रिया के सामान्य लक्षणों के वर्णनात्मक कथन और समस्त प्रकृति में विश्वव्यापी रूप में सक्रिय मृजनात्मक शक्ति में अन्तर की उद्घाटन कर दी है। इनमें से पहली चीज विज्ञान की समस्या है जबकि दूसरी चीज दर्शन का पूर्व-स्वीकृत सिद्धान्त है। स्मट्म ने एक आनुभविक चीज को एक दार्शनिक व्याख्या में परिणत कर दिया है, इसी में दार्शनिक व्याख्या की आवश्यकता सिद्ध होती है। ब्रह्माण्ड के लक्षणों का नकाजा है कि उनकी व्याख्या की जाए। (२) एक प्रश्न यह उठता है कि विभिन्न पूर्णों (अवयवियों) का एक-दूसरे के साथ क्या सम्बन्ध है? स्मट्म का कहना है कि 'यथार्थ सत्ता की चार महान् शृंखलाएँ', भौतिक वस्तु, जीवन, मन और व्यक्तित्व एक ही आधारभूत चीज के क्रमिक विकास की सीढ़ियाँ हैं, जिसका मार्ग हमारे भीतर और हमारे इर्द-गिर्द विद्यमान ब्रह्माण्ड है। पूर्णाभिमुख विकास की प्रवृत्ति ही उन्हें बनाती है, उन्हें परस्पर जोड़ती है और जहाँ तक सम्भव होता है उन सबकी व्याख्या करती है।^१ यह शृंखला केवल क्रमिक ही नहीं है, बल्कि एक-दूसरे के साथ सतत रूप में जुड़ी हुई भी है। एक प्रश्न यह है कि उस पूर्ण का स्वभाव क्या है जिसमें शेष सब पूर्णों का समावेश है और उसका उनके साथ सम्बन्ध क्या है? (३) यदि सत्य, शिव और सुन्दर के आदर्श अन्ततः उद्भूत होते हैं और 'ब्रह्माण्ड की एक नयी व्यवस्था की नींव डालते हैं' तो उनका मूल आदि-श्रोत क्या है और इस बात की गारण्टी क्या है कि ये स्थायी आधार होंगे और नयी व्यवस्था में उनकी उपलब्धि और रक्षा हो सकेगी? प्लेटो के सुप्रसिद्ध शब्दों में आदर्शवादी यह तो मानते ही हैं कि काल में हम जो व्यवस्था और क्रम देखते हैं वह एक ऐसी व्यवस्था और क्रम का विभव है जो काल में अवस्थित नहीं है। काल-रम की शृंखला एक ऐसी योजना है जिसके द्वारा नित्य मूल्य अपने-आपको अभिव्यक्त करते हैं। (४) यह सत्य है कि ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया में भौतिक वस्तु, जीवन, चेतना और मूल्य उत्तरोत्तर प्रगति: प्रगट होते हैं। मन ब्रह्माण्ड में बहुत बाद में आया है, उसके उद्भूत होने में लाखों वर्ष पूर्व में ही यह ब्रह्माण्ड विद्यमान है। प्रत्ययवादी दर्शन विकास के

तत्त्व में इन्कार नहीं करना। वह यह नहीं कहता कि मानव पृथ्वी के उत्पन्न होने में पहले हो विद्यमान था। प्रथमवादी जब यह कहता है कि मन प्रायः और सर्वप्रथम यस्तु है तो उसका धर्मप्रायः मन या उस व्यक्ति के मन में नहीं, बल्कि सर्वोच्च मन (ईश्वरीय मन) में होता है। यदि हम ऐसा न मानें तो हमारे लिए एक ऐसा स्थान प्राकृतिकवाद के सिवाय और कोई विद्यमान नहीं रह जाएगा जो यह मानता है कि विश्व-प्रक्रिया न, जो आहिरा नीर पर धन्य है, किसी आकस्मिक मयाग में विकास के द्वारा मानव-प्राणियों का निर्माण किया, जो प्रायः मात्र में एक प्राध्यात्मिक व्यवस्था के लिए मध्यम कर रहे हैं। यह प्राध्यात्मिक व्यवस्था एक अनोखी पूर्ण है। यदि हम ईश्वर को एक प्रवृत्ति की धारा में बार-बार कर लें तो चाहें वह कितनी ही पूर्ण विकासोन्मुख हो, हम प्राकृतिकवाद में बच नहीं सकते। स्मट्स का यह कथन बिलकुल सही है कि यदि हम सर्वोच्च सत्ता को मन या व्यक्ति-स्व के मध्यम बनाना करें, जिन रूप में कि हम उन्हें जानते हैं, तो वह उसका सही वर्णन नहीं होगा। (४) स्मट्स ने हमें यह नहीं बताया कि पूर्ण का मूलन करने वाले इस ब्रह्माण्ड का उद्देश्य और उसका सम्भावित रूप क्या है। (५) यह प्रश्न अनिवार्य है कि क्या काल ही सब-कुछ है, या वह सिर्फ एक माध्यम है जिसके द्वारा एक उच्चतर उद्देश्य अपनी योजनाओं को क्रियान्वित कर रहा है। यदि ब्रह्माण्डिय प्रक्रिया पूर्ण के निर्माण की प्रक्रिया है तो यह मभव है कि वह एक ऐसी योजना हो जिसके द्वारा एक अन्य परमात्मा अपनी योजनाओं को क्रियान्वित कर रहा हो। यह बहुत मभव है कि वह योजना ऐसी हो कि उसमें आकस्मिकता की भी गुञ्जायत हो और साथ ही वह नित्य सत्ता के उपक्रम और उसके उत्तर में होने वाली प्रकृति की प्रतिक्रियात्मक गति पर भी निर्भर हो। (७) यदि हम इस मान्यता का पूर्णतः परित्याग कर दें कि एक प्राध्यात्मिक शक्ति विश्व का निर्देशन करती है और स्मट्स की पूर्णाभिमुख विकास की प्रवृत्ति की ही विश्व की रचना के लिए उत्तरदायी मान लें, तो यह प्रश्न उठेगा कि क्या पूर्णाभिमुख विकास-प्रवृत्ति का यह सिद्धान्त भी विकास की प्रक्रिया के अन्तर्गत आता है या नहीं। यदि यह सिद्धान्त स्वयं विकास की प्रक्रिया के अन्तर्गत आता है तो वह विश्व की व्याख्या नहीं कर सकता। यदि वह उसके अन्तर्गत नहीं आता तो वह किसी भी अन्य दृष्टिकोण की भाँति काल में प्रगति का एक वस्तुतः नवीन तत्त्व है।

४. अलेग्जेंडर और लॉयड मॉर्गन का उद्भूतमान विकास का सिद्धान्त :

अलेग्जेंडर हमारे मामले प्रवर्धमान ब्रह्माण्ड की एक ऐसी तस्वीर उपस्थित करते हैं, जिसमें भौतिक वस्तु, जीवन, चेतना आदि आदिष्टा-आदिष्टा देश-काल या विशुद्ध घटनाओं से उद्भूत होते हैं। उनके अनुसार ब्रह्माण्ड एक देश-काल-प्रणाली है, जो प्रमथः उस अन्तिम पूर्णता की ओर बढ़ रही है जिसे उन्होंने देवता की सजा दी है। देश-काल वह निर्माण-मामूरी है जिससे समस्त सन् वस्तुएँ उद्भूत होती हैं। यह ब्रह्माण्ड का आद्य रूप है। काल देश का मन है। सत्ता के प्रारम्भिकतम स्तर पर आकृति और सत्त्वा आदि प्रारम्भिक गुण देश-काल संचना के भीतर पैदा होते हैं। जब इन देश-कालावच्छिन्न विन्यासों में कुछ मिश्रितता या जटिलता आ जाती है तो उससे हमें भौतिक वस्तु (मैंटर) या उपवस्तु (मथ-मैंटर) की प्राप्ति होती है। सम्मिश्रता के एक उच्चतर स्तर पर कुछ भौतिक रचना-विन्याम उद्भूत होते हैं, जैसे कि ऐसी भावनाएँ या शारीरिक परिस्थितियाँ जिन्हें हम रग, स्वाद आदि के रूप में जानते हैं। देश-कालावच्छिन्न जगत् के विकास में कुछ मत्तान्ति-स्थलों पर कुछ नये लक्षण प्रकट होने हैं जो अनुभवों के निम्न स्तर पर आधृत होते हैं, और फिर भी नये गुणों में युक्त होते हैं। जब कुछ भौतिक और सामायिक प्रक्रियाओं का एक खास सम्मिश्रण होता है तब उसमें जीवन का गुण उद्भूत होता है। अलेग्जेंडर ने उद्भव शब्द का प्रयोग यही और मक्रमणात्मक लक्ष्मीताओं के लिए किया है, किन्तु लॉयड मॉर्गन ने इस शब्द का व्यवहार निम्नी भी ऐसे परिवर्तन के लिए खुलकर किया है जिसे स्वरूप या लक्षण का परिवर्तन कहा जा सकता है। अलेग्जेंडर का कहना है कि ब्रह्माण्ड की सारी प्रक्रिया देश-काल के क्रम से होनेवाली एक ऐतिहासिक अभिवृद्धि है। 'काल-क्रम' में, जो कि प्रमुख गति है, देश-काल का ढाँचा निरन्तर प्रवर्धमान सम्मिश्रता वाली सान्ति वस्तुओं में विभाजित हो जाता है। वस्तुओं के इतिहास में एक स्थल ऐसा आता है जबकि सान्ति वस्तुओं में कुछ नये धानुमयिक गुण पैदा हो जाते हैं जिनमें अनुभव के स्तर अनग-अलग होते हैं। इनमें मुख्य गुण होना है भौतिक वस्तु और गौण गुण होने हैं जीवन और मन।^१ ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया इसी कालक्रम में मान-वीर्य स्तर तक पहुँच चुकी है और मनुष्य अब देवता के और भी उच्चतर नये स्तर तक पहुँचने की प्रतीक्षा कर रहा है। धार्मिक प्रतिभा में सम्पन्न व्यक्ति हमें विकास की इस अगली मजिल के लिए तैयार कर रहे हैं। अलेग्जेंडर की दृष्टि में

धर्म इस अन्तिम मजिल की चाह ही है। दिव्य गुण या देवता मानव के बाद की काल की मजिल है। मारा मगार इस समय देवताओं के मृजन में व्यस्त है। पान क्योनि समस्त सत्ता का सार है, अतः किसी भी सत्ता के लिए अविव्य का अन्त नहीं हो सकता, यहाँ तक कि ईश्वर भी बाल की ही मृष्टि है।

अलेग्जेडर ने आधुनिक वैज्ञानिक विज्ञान के अनुरूप सामान्य दार्शनिक रूपरेखा तैयार करने का जो प्रयत्न किया है वह बड़ा प्रतिभायुक्त है, किन्तु उसमें कुछ दुनियादी कमजोरियाँ हैं। उसके इन मारे प्रयत्न में एक दर्शन-विरोधी रण रहता है, हालाँकि यह हमारे युग का सबसे अधिक प्रभावकारी दार्शनिक प्रयत्न है। अलेग्जेडर के दर्शन में देश-काल की स्थिति कुछ अस्पष्ट और मन्दिग्धा-र्थक है। उसमें देश-काल एक अमूर्तकरण है एक मकल्पना है जिसमें मूर्त सत्ता की व्याख्या की जाती है, वह अपने-आपमें मूर्त सत्ता नहीं है। फिर भी उसमें इसे (देश-काल को) ही वह सामग्री कहा गया है जिससे सब सन् वस्तुएँ बनती हैं। इस दर्शन के अनुसार देश-काल किसी समय अनवच्छिन्न रूप में केवल अपनी ही सत्ता में विद्यमान था, किन्तु बाद में धीरे-धीरे आकार, रंग, ध्वनि, सौन्दर्य और अच्छाई आदि गुणों के उद्भव से वह समृद्ध हो गया। दूसरे शब्दों में, यह कहा जा सकता है कि यह सत्ता का निम्नतम स्तर है। अलेग्जेडर की दृष्टि में देश-काल एक पूर्ण निरपेक्ष वस्तु है क्योंकि शेष सभी वस्तुएँ उसी से उद्भूत होती हैं। 'यह समस्त सान्त और अनन्त सत् वस्तुओं से बड़ा है क्योंकि यह उनका जनक है। किन्तु इसमें देश-काल मात्र होने के कारण इन वस्तुओं के अन्य गुणों की सम्पदा नहीं है, और यह बिल्कुल प्रारम्भिक मूल तत्त्व है, इसलिए वह उस सीमा तक उनसे छोटा भी है।' ऐसी दशा में यह एक पूर्णव्यापी अमूर्तकरण है और हमें इसका ज्ञान उसी रूप में होता है जिस रूप में कि वह सान्त विद्यमान वस्तुओं में, जिनका कि वह जनक माना जाता है, अभिव्यक्त होता है। इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि प्रारम्भ में देश-काल की एक ऐसी आदिम अवस्था थी जिसमें मूर्त अनुभव की समस्त समृद्धि का अभाव था और जिससे किसी-न-किसी रूप में उसका उद्भव हुआ है। यदि देश-काल अन्तिम तथ्य है तो हम नहीं जानते कि उसका रूप क्या है।

'देश-काल' से भौतिक वस्तु का उद्भव कैसे हो सकता है, यह समझना कठिन है। भौतिक वस्तु (मैटर) 'विस्तार-कालावधि' का खण्ड नहीं है।

अलेग्जेंडर जब यह कहते हैं कि हर सन् पदार्थ की उत्पत्ति उसमें निम्न श्रेणी के सत् पदार्थ में पूर्ण रूप में बताई जा सकती है और उसकी इस प्रकार की व्याख्या के बाद अव्याप्य कुछ नहीं बचेगा, तब उनके कथन में पूर्ण मगति नहीं होती। उस दशा में उनका दर्शन स्थूल प्राकृतिकवादी दर्शन बन जाएगा और उन्होंने 'उद्भव' का जो विचार स्वीकार किया है उसीका इससे विरोध होगा।^१ भौतिक वस्तु देश-काल में एक भिन्न चीज है। यही बात अन्य चीजों के बारे में भी है। जब भौतिक संरचना में कुछ सम्मिश्रता या जटिलता आती है तो उससे जीवन का एक मर्मधा नया वस्तु के रूप में 'उद्भव' होता है। यह 'उद्भव' ही असली समस्या है। जब भौतिक संरचना की सम्मिश्रता में और भी परिवर्तन होता है, जैसा कि मध्यवर्ती स्नायु-संस्था की उत्पत्ति के समय हम देखते हैं, तब 'मन' का उद्भव होता है और इस प्रकार यह समझा जाता है कि जीवन और चेतन व्यवहार के बीच का अन्तर पूरा हो गया है। अलेग्जेंडर इसकी व्याख्या करने के लिए विश्व में उच्चतर स्तर की ओर बढ़ने की एक प्रवृत्ति (नाइसस) की कल्पना करते हैं। यह प्रवृत्ति मृजनात्मक है, यह ब्रह्माण्ड की उच्चतर स्तर पर पहुँचने की 'पिपासा' को तृप्त करती है। ओल्ड टेस्टामेंट में शून्य और ईश्वर की जो स्थान दिया गया है वह अलेग्जेंडर ने आदिम देश-काल और उच्चतर स्तर की ओर हम प्रवृत्ति को दिया है। यदि हम उच्चतर स्तर की ओर जाने की इस प्रवृत्ति को एक ऐसी आध्यात्मिक शक्ति न मानें, जो अपने मूल स्रोतों में प्रेरणा ग्रहण करती है और हमेशा नये नये आकारों को अभिव्यक्त करती है, तो अलेग्जेंडर की सारी व्याख्या ही अमन्तोपजनक हो जाएगी। यह प्रवृत्ति (नाइसस) कोई ऐसी अचेतन प्रेरक-शक्ति नहीं हो सकती जो आहिस्ता-आहिस्ता बढ़कर मानव में चेतना का रूप धारण कर ले। इस प्रवृत्ति के लिए उत्तरदायी मृजनात्मक भावना ब्रह्माण्ड का परिणाम नहीं हो सकती, जैसा कि अलेग्जेंडर या दूसरे लोग कल्पना करते हैं, बल्कि वह उसका मूल स्रोत भी है, जैसा कि महान् धर्मों और दर्शनों में कहा गया है। यदि ईश्वर का अभी अस्तित्व नहीं है और वह एक भावी सम्भावना ही है, तो ईश्वर की पूजा के मानवीय अनुभव के रूप में धर्म केवल एक काल्पनिक वस्तु की पूजा-भाव रह जाएगा। यदि हम उच्चतर की ओर हम प्रवृत्ति (नाइसस) को मूलतः एक अचेतन वस्तु मानकर चले और यह कल्पना करें कि ब्रह्माण्ड के विनाश के परिणामस्वरूप वह एकाएक चेतन बन

जानी है तो उसका अर्थ यह होगा कि हमने अपने चेतना के प्रथम को भूल में अस्मित्व का प्रथम मान लिया है। हम सब सर्वोच्च परम सत्ता को जानने नहीं हैं, इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि उसका अस्मित्व ही नहीं है। पहला अध्याय हमारे अध्याय की मित्र। इसीलिए व्याख्या नहीं कर सकता कि उसका स्थान पहने है। नेपथ्य का मन ही वास्तव में उसकी मही व्याख्या कर सकता है।

ऐसे स्थान भी हैं जिनमें कि अलेग्जेंडर ने यह अनुभव किया है कि देवता मित्र कोई ऐसा गुण ही नहीं है जो ब्रह्माण्ड के इन अस्मित्व और मूढ़ भाग में पैदा हो गया हो। उन्होंने कहा है, 'ईश्वर यह मारा मसार है जिसमें देवता का गुण है। वह एक ऐसी चीज है जिसका 'धारी' यह माग मसार है और जिसका 'मन' देवता है। किन्तु देवता को धारण करनेवाला ईश्वर वास्तविक नहीं है, केवल प्रात्यक्षिक आदर्श-मात्र है। वास्तविक ईश्वर तो यह असीम मसार है, जिसमें देवता की ओर उठने की प्रवृत्ति है और साइबेरिया के शत्रु से कहा जाए तो हम यह कह सकते हैं कि वह देवता के समान बड़ा है या वह गर्भ में देवता को धारण बिचे प्रसव-वेदना मह रहा है।' क्या यह सम्भव नहीं है कि देश-काल के विस्तीर्ण क्षेत्र में वही अन्यत्र भी देवता का गुण उपलब्ध कर लिया गया हो और क्या यह भी सम्भव नहीं है कि हमारी इस पृथ्वी के जन्म और मानव-मृष्टि के उद्भव से पूर्व ही एक ऐसा ईश्वर साकार हो गया हो जो हमारी कल्पना में परे हो। हमारा ज्ञान जिस प्रथम में है वह ब्रह्माण्ड भी उसी प्रथम में हो, यह आवश्यक नहीं है। हमें ऐसा प्रतीत होना है कि विश्व पहले है और ईश्वर उससे बाद में उद्भूत हुआ है। किन्तु हो सकता है कि ईश्वर ही यथायं सत्ता हो और यह मसार उसकी अभिव्यक्ति-मात्र हो। हमारी दृष्टि में जो वस्तु अन्तिम है, यथार्थ में भी वही अन्तिम हो, ऐसी बात नहीं है। मूजन-प्रतिभा में प्रत्यक्ष पहले होता है और अनुभव पीछे। यदि हम यह मानते हैं कि आनुभविक श्रुतता की जड़ किसी ऐसी श्रुतता में है जो आनुभविक में कुछ अधिक है तो हमें यह मानना होगा कि ईश्वर मसार में पहले है। यदि काल ही अन्तिम सत्ता है तो जिन मूल्यों के प्रति हमारी इतनी आस्था है और जिनके द्वारा हम वास्तविक तथ्यों का मूल्यांकन करते हैं, वे ऐसी क्षणिक कल्पना या परिवर्तनशील विचार या आदर्श-भर रह जाएंगे जिनमें विश्व की प्रक्रिया के कुछ अंश मौजूद हैं। ऐसे कोई निरपेक्ष या पूर्ण पमाने नहीं हैं जिनसे हम अनुभव का सापेक्ष-मूल्य निर्धारित कर सकें। यदि मूल्य वास्तविक

और यथार्थ हैं तो उनकी यथार्थता परिवर्तमान वस्तुओं की यथार्थता नहीं है। उनका सम्बन्ध एक ऐसे क्षेत्र से है जो समस्त आकस्मिकता और परिवर्तनों से ऊपर है। जिस हद तक वे हमारे मसार में प्रकट होते हैं, उस हद तक हमारा समार वास्तविक है और हमारे मूल्यांकनों का क्रियात्मक महत्त्व है। भौतिक वस्तु के दशाव के भीतर हम जीवन की प्रवेश की आकांक्षा देखते हैं और जीवन की गति के भीतर हम मन की उद्भव की गहरी आकांक्षा पाते हैं और हमारा चेतन अनुभव धमर सत्ता को प्राप्त करने का एक मुझीय प्रयत्न है।

लॉयड मॉर्गन का,^१ जिन्होंने आनुभविक ब्रह्माण्ड के सम्बन्ध में अनेक उद्देश के समान ही विचार और रख अपनाया है, कहता है कि इतिहास का घटनाक्रम केवल कालिक अनुक्रम के द्वारा ठीक-ठीक समझाया नहीं जा सकता। उनका पहना है कि एक नयी किस्म की आंगिक वस्तुओं का एक ऐसा श्रेणी-वृद्ध क्रम है जिसमें अतीत के विकास के गुण भी हैं और जिसमें भविष्य में भी प्रवृत्ति के क्रम-वृद्ध विकास में ऐसे नये ऊर्ध्वमुख चरण आ सकते हैं, हालांकि हम उनके स्वरूप और लक्षणों को पहले में नहीं जान सकते। मसार निर्माण की प्रक्रिया में से निरन्तर गुजर रहा है। प्रगति के हर चरण में हम निर्माण-सामग्री में अधिकाधिक सम्मिश्रता और पदार्थ में अधिकाधिक समृद्धता देखते हैं। इस प्रक्रिया की व्याख्या करने के लिए लॉयड मॉर्गन बहुत सी धारणाओं की कल्पना करने के बजाय एक ईश्वर का अस्तित्व स्वीकार करते हैं। वह 'एक ऐसी सत्ता को स्वीकार करते हैं जो यथार्थ भी है और निदेशक क्रिया में युक्त भी। यथार्थिक सम्बद्धता और निदेशन-सम्बन्धी अन्य प्रेरित परिवर्तन (जिनके साथ विज्ञान का सम्बन्ध है) उसकी अभिव्यक्ति हैं।'^२ 'अच्छा हो या बुरा, मैं ईश्वर को एक ऐसी उत्प्रवृत्ति (नाशक) मानता हूँ जिसकी महत् क्रिया के द्वारा उद्भूत पदार्थों का उद्भव और उद्भव-सम्बन्धी विकास की सारी प्रक्रिया का निदेशन होता है।' ईश्वर स्वयं एक उद्भूत गुण नहीं है, बल्कि वह एक महत्क्रिया है जिसके भीतर गुण उद्भूत होते हैं। ईश्वर समस्त गति का प्राण है, वह एक गहरी जड़ है जो मारे वृक्ष को पुष्ट करती है। वह समस्त जीवन का मूल तत्त्व है वह इस कालावच्छिन्न मसार की पृष्ठभूमि में बल्कि उसके भीतर विद्यमान एक अपरिवर्तनीय शिव है, हालांकि यह विलक्षण सच है हम इस भूजनकारी परमात्मा तक न पहुँच सकते,

१. एम्पेड डोल्यूशन (१९२३), लाइक, मांडे एण्ड गिरिट (१९०४)।

२. कण्टोरोरी मिथ्या क्लामको, प्रथम मीरीन (१९२४), पृष्ठ २०३-३०४।

यदि हमने इस आनुभविक समार को न देखा होना जो कि उसके अस्तित्व को सिद्ध करता है। इतिहास का तम ईश्वर की त्रिक आत्माभिव्यक्ति है। लॉयड मॉर्गन ने हमें यह नहीं बताया कि क्या उनकी राय में यह उद्भव किसी निर्धारित नियम के अनुसार होता है या वह स्वतन्त्र सृजन की प्रक्रिया है। स्पिनोजा के प्रति उनकी आस्था को देखकर यह सन्देह होता है कि शायद वह निर्धारित नियम के अनुसार उद्भव मानने है और उनके मन में उसमें स्वतन्त्रता-जैसी चीज नहीं है। यह सही है कि लॉयड मॉर्गन के मत में उद्भव के विकास का प्राक्वर्धन नहीं किया जा सकता। फिर भी वेगमाने सृजनात्मक विकास को जिस प्रकार अनिर्धारित और स्वच्छन्द माना है वैसा अनिर्धारित और स्वच्छन्द लॉयड मॉर्गन आनुभविक विज्ञान को नहीं मानते हैं। किन्तु साथ ही केवल मानव-मन ही नहीं, कोई भी मन उसका प्राक्वर्धन नहीं कर सकता। लॉयड मॉर्गन स्पिनोजा के दार्शनिक दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं, अतः उनके लिए सही मानों में उद्भव को स्वीकार करना कठिन है।

किन्तु लॉयड मॉर्गन ब्रह्माण्ड के मोद्देश्य निदेशन से मनुष्य में दिव्यता के आगमन का अनुमान लगाते हैं। किन्तु उन्होंने अपने ईश्वर को नित्य और विभु माना है। उनका कहना है कि सत्ता का क्षेत्र एक ही है, जो प्राकृतिक भी है और आध्यात्मिक भी। वह दो प्रकार की अलग-अलग सत्ताओं के विचार के विरोधी हैं। 'घटनाओं का समस्त तम, जो विकास के अन्तर्गत आ जाता है, ईश्वर के उद्देश्य की अभिव्यक्ति है।' उद्देश्य को ब्रह्माण्ड से अलग करने में उनका अभिप्राय यह है कि उद्देश्य एक प्रकार से हमारे ज्ञान में अतीत है। ब्रह्माइड की विचार-धारा में हम ज्ञानातीतता के तत्त्व की स्पष्ट स्वीकृति पाते हैं।

५. ब्रह्माइड का आन्तरिक विकासवाद :

ब्रह्माइड ने तमाम प्राकृतिकवादी विचारधाराओं की व्यर्थता को स्पष्ट रूप में अनुभव किया है और इसीलिए उन्होंने ब्रह्माण्ड-प्रक्रिया के सम्बन्ध में प्लेटो के विचार का आश्रय लिया है। उन्होंने अलेग्जेंडर के इस विचार से मूर्तक्य प्रकट किया है कि ब्रह्माण्ड में जो कुछ है, हम उससे कुछ अधिक ही प्राप्त करते हैं और फिर भी किसी भी वस्तु का तब तक उद्भव नहीं हो सकता, जब तक कि उसके घटक तत्त्व पहले से मौजूद न हों। अलेग्जेंडर का मत है कि जब समूचे देश-काल

के भीतर घटनाओं के ताने-बाने का विन्यास एक निश्चित सम्मिश्रता और जटिलता में मुक्त हो जाता है तब कास-क्रम में उसमें कुछ गुण उद्भूत हो जाते हैं। किन्तु ह्वाइटहेड का कहना है कि ये गुण कोई नयी उद्भूत होने वाली वस्तु नहीं है, बल्कि प्रारम्भ से ही उसमें बीज-रूप में विद्यमान रहते हैं। नित्य वस्तुओं का घटनाओं में पहले से ही बीज-रूप में उपस्थित होना ही इतिहास के क्रम में घटनाओं के घटित होने की व्याख्या कर सकता है। ब्रह्माण्ड घटनाओं की एक विकासमान शृंखला है, जिसमें विभिन्न प्रकार की श्रेणियाँ और मूल्य होने हैं। हर कदम पर हम एक ऐसी वस्तु का उद्भव देखते हैं, जो सही अर्थों में नहीं होती है, जो प्रगति की शृंखला के पहले चरणों में नहीं थी। परिवर्तन का अर्थ पहले से भीतर विद्यमान वस्तु की बाह्य अभिव्यक्ति-भात्र नहीं है और न ही वह वस्तु का निर्माण करने वाले घटकों का क्रम-परिवर्तन ही है, बल्कि परिवर्तन में जो समग्र वस्तु बनती है वह कुछ नहीं होती है। उच्चतर वस्तु की हम निम्न वस्तु के रूप में समुचित व्याख्या नहीं कर सकते। प्रत्येक घटना एक स्वभस्कार है, एक सर्वथा नयी घटना है। वह एक प्रत्यय को, जो इस ब्रह्माण्ड से परे की बीज है, मूल करती है और एक सन्तानजनक ब्रह्माण्ड-घटनाक्रम उसकी व्याख्या के लिए होना चाहिए। ह्वाइटहेड का कहना है कि समार में एक नित्य क्रम और एक मृजनात्मक यथार्थ सत्ता है। ब्रह्माण्ड के घटनाक्रम में उम नित्य व्यवस्था की ओर बढ़ने की उत्प्रवृत्ति है, जो उसके परे है, फिर भी ब्रह्माण्ड के घटना-क्रम में अधिकाधिक साकार होती है। सरलतम घटनाएँ भी ऐसी परिस्थितियाँ हैं, जिनमें लाल रंग और मधुर स्वाद आदि नित्य वस्तुएँ, जो घटना नहीं हैं, अन्तःप्रविष्ट हो जाती हैं। ह्वाइटहेड का कहना है कि एक स्वतन्त्र सम्भावना केवल कुछ सीमाओं और मर्यादाओं के कारण ही एक निश्चित वास्तविकता बनती है। वास्तविक ब्रह्माण्ड के नियमों का पालन करके ही एक सत्त्व सत्ता बनता है और एक वस्तु घटना बनती है। एक वास्तविक घटना एक मिलन-बिन्दु है जहाँ वास्तविकताओं का ससार और आदर्श या प्राथमिक सम्भावनाओं का ससार आकर मिलते हैं। नित्य वस्तुएँ मृजनात्मक प्रवाह के साथ पारस्परिक क्रिया-अनुक्रिया में वास्तविकता का रूप धारण करती हैं, किन्तु देश-काल, मर्यादाएँ, अनीत का वारणिक दबाव या निचाव और वह अन्तिम सत्ता, जिसे हम ईश्वर कह सकते हैं, उन्हें एक नियम और सीमा में बाँधती हैं जिनका उन्हें पालन करना पड़ता है। ईश्वर ही सम्भावनाओं के राज्य और निश्चित सत्त्वों के ससार की पूर्व-रूपना

करता है तब वे नयी वस्तु के मूल के लिए एक मिनन-विन्दु पर केन्द्रित हो सके। वही अपनी प्रकृति की ऊँच में प्रयुक्त कर घटनाओं की आदर्श योजनाएँ निर्धारित करना है। इस ईश्वरीय नियन्त्रण के बिना आदर्श आकारों के असीम समार और समर्थादिन प्रिया के मन में कोई निश्चित वस्तु प्राप्त नहीं की जा सकती। ब्रह्माण्ड का कहना है कि ब्रह्माण्ड में हम ऐसी मूलनात्मकता दिखायी पड़ती है जिसमें असीम स्वतन्त्रता है और असीम आकारों की सम्भावना का एक असीम क्षेत्र है किन्तु यह सृजनारम्भकता और ये असीम आकार तब तब वास्तविकता का रूप धारण नहीं कर सकते जब तक कि आदर्श ऐक्य और महत्त्वता न हो और वही ईश्वर है।^१ ईश्वर ही ब्रह्माण्डव्यापी असीम वस्तुओं का और आदर्श ऐक्य तथा महत्त्वता का आधार है।

ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया में धीरे-धीरे नित्य क्रम व्यवस्था भी, जो ईश्वर के स्वप्न में निहित है, समविष्ट होती जाती है। ईश्वर की 'आद्य' प्रकृति, जिसमें ब्रह्माण्ड का अभिप्राय एक ऐसे ईश्वर से है जो काल से पूर्व नहीं बल्कि काल में प्रतीत है उन सम्भावनाओं की सकल्पनात्मक चेतना है, जो एक ही समय में परस्पर समस्वत्ता के साथ साकार हो सकती हैं। ये सम्भावनाएँ नित्य लक्ष्य कहलाती हैं। पेटो के प्रत्यय जहाँ पदार्थ हैं वहाँ ये 'नित्य लक्ष्य' पदार्थ नहीं हैं, केवल आकार हैं। जब हम यह मानते हैं कि आकार स्वल्पनात्मक रूप में ईश्वर में निहित रहने हैं तब हम स्वतन्त्र अस्तित्व और पोषण की यथार्थता की उपेक्षा कर देते हैं। इन नित्य लक्ष्यों की सत्ता वास्तविकता की छायानुकृति नहीं है, बल्कि केवल सम्भावना-मात्र है। वे कोई ऐसी अतिपकृत शक्तियाँ नहीं हैं जो इस सन् जगत् का निर्माण करती हों, न वे ऐसी कोई गतिशील शक्तियाँ हैं, जो मानवों और वस्तुओं को अपनी ओर आकृष्ट करती हों। वे अपने आकस्मिक अस्तित्व के प्रति उदासीन हैं, और यह सम्भव है कि उनमें से बहुत से लक्ष्य कभी अस्तित्व में आये ही न हों। वे नित्य और कालावच्छिन्न हैं। जब और सब-कुछ नष्ट हो जाता है तब भी वे नष्ट नहीं होते। वे काल्पनिक या अमूर्त नहीं हैं, बल्कि वे एक-जैसे और वियोजित, पूर्णव्यापी एवं अविच्छिन्न हैं। इनमें से कुछ लक्ष्यों का बोध हमें उनकी अभिव्यक्ति में पूर्व तार्किक सम्भावना के रूप में होता है और कुछ को हम ऐसे मूल्यों के प्रतीकों के रूप में जानते हैं जिन्हें प्राप्त करने का हम प्रयत्न करते हैं। फिर भी वे उत्पादक कारण नहीं हैं क्योंकि उनका सम्बन्ध विमुक्त सत्ता के राज्य

मे है। आकार और रम कालावच्छिन्न ममार का सम्बन्ध वही है जो सम्भावनाओं का वास्तविकताओं के साथ है। आकार और कालिक प्रक्रिया, दोनों को एक-दूसरे की ज़रूरत है। प्रक्रिया एक क्रम और निर्धारित नियम के अनुसार तभी चल सकती है जबकि वह आकारों में भाग ले और आकारों का अस्तित्व तभी रह सकता है जबकि वे घटना की प्रक्रिया में वास्तविक रूप धारण कर सकें। कालावच्छिन्न ममार में घटित वास्तविकताओं को उत्पत्ति की ऐसी प्रक्रियाओं के रूप में वर्णित करने की आवश्यकता नहीं है, जिनके द्वारा एकाकी सृजनात्मकता वस्तुओं के पूर्व-निर्धारण, स्वरूप और क्रम को नियंत्रित करती है। एक और वास्तविकता या उद्भव अन्य मय वास्तविकताओं की पृष्ठभूमि में होना है और ये वास्तविकताएँ उसे अनुकूलित भी करती हैं और दूसरी ओर यह वास्तविकता आत्म-निर्माण की एक प्रक्रिया भी है। उसके सामन जो सामग्री प्रस्तुत होती है, उसे वह उद्देश्यों या प्रयोजनों की रीशनों में मघटित रूप प्रदान करती है। ईश्वर के स्वरूप में जो सम्भावनाएँ हम देखते हैं उन्हें कालावच्छिन्न वास्तविकताएँ सारार करती हैं। इस प्रकार हम दो चीजें देखते हैं—एक सृजनात्मकता और दूसरी ईश्वर की आद्य प्रकृति जो कालिक क्रम में एवं वस्तुओं की सम्भावनाओं की एक कल्पना है। ईश्वर 'वास्तविक विन्नु अनावावच्छिन्न सत्ता है जिसके द्वारा निरी-सृजनात्मकता की अनिर्धारितता एक निर्धारित स्वतन्त्रता में परिणत हो जाती है।' १

क्लाइटहेड की दृष्टि में ईश्वर और ममार का सम्बन्ध सर्वव्यापित्व और परस्पर-व्यापित्व का सम्बन्ध है। सभी सम्बन्ध क्योंकि अनोप-सम्बन्ध होने हैं, इसलिए ईश्वर ममार व्यापी है और ममार ईश्वर व्यापी। क्योंकि ईश्वर ममार में भी परे है इसलिए ममार भी ईश्वर में परे है। ममार में हम जो क्रम और प्रयोजन देखते हैं वह वास्तविकता द्वारा अपने सम्मुख उपस्थित उच्चतम सम्भावनाओं की पूर्ति का परिणाम है। वह उच्चतम सम्भावना ईश्वर की तन्मय्यन्धी कल्पना है। परिणत (कोन्मिस्वैन्ट) ईश्वर आद्य ईश्वर में भिन्न है। विश्व की प्रमद्वता और सौन्दर्यपूर्ण सहस्वरना ईश्वर की प्रकृति का भगवन जानी है, क्योंकि वह नित्य है और इसीलिए मृत्यावन के कालातीत पक्ष में वह नित्य वस्तु के रूप में उम (ईश्वर) में सुरक्षित हो जाती है। क्लाइटहेड का कहना है कि ईश्वर ममार का गप्टा उतना नहीं है जितना कि ताता। ईश्वर सम्भावनाओं

को एक आश्चर्यजनक सम्पदा अपनी दृष्टि में रखता है जिस पर संसार ने अभी नज़र डालना भी मुश्किल में शुरू किया है, इसलिए स्वभावतः ईश्वर संसार से अतीत है। लेकिन इसी कारण से संसार भी ईश्वर से अतीत है। संसार में क्रम और व्यवस्था पूर्ण तथा सर्वव्यापी नहीं है। खण्डितः विद्यमान और प्रदूर-दक्षिणापूर्ण तथा आत्म-केन्द्रित उद्देश्यों के कारण हम संसार में व्यवस्था और भूल देखने हैं और इन उद्देश्यों में ही बुराई और पाप का उदय होता है।^१ ईश्वर क्रम की एक ऐसी कल्पना है जिसे संसार को साकार करना है, इसलिए वह संसार में ऊपर है और वह संसार द्वारा उपलब्ध की गई क्रम-व्यवस्था का मूल है, इसलिए वह संसार में व्यापी भी है।

ह्वाइडहेड ने अन्तिम सत्ता और ईश्वर में भेद किया है। उसकी दृष्टि में अन्तिम सत्ता सृजनात्मकता है, जो अपने अतात्त्विक गुणों के कारण वास्तविक है और ईश्वर आद्य अकालावच्छिन्न अतात्त्विक गुण है।^२ ईश्वर निरपेक्ष नहीं है, बल्कि निरपेक्ष के अतात्त्विक गुणों वास्तविकीकरणों में से एक है। यह कल्पना करना बटित है कि यह अन्तिम सृजनात्मकता, जो अपने निज के किसी भी स्वरूप या लक्षण में रहित विद्युद्ध अनिर्धारण बताई जाती है, वास्तव में क्या है? जो सीमा या मर्यादा इस विद्युद्ध अनिर्धारित सृजनात्मकता को एक निर्धारित स्वतंत्रता में परिणत करती है, उसका न्यून क्या है? क्योंकि ईश्वर स्वयं अतात्त्विक गुणों में से एक है, इसलिए वह अतात्त्विक गुणों का स्रोत नहीं हो सकता। वह कारण और कार्य दोनों नहीं हो सकता। जब तक हम अन्तिम सत्ता की एक ऐसे निरपेक्ष मन की भाँति, जिसमें प्रात्ययिक सत्ता और स्वतन्त्र सृजनात्मकता दोनों लक्षण हों, सन्तोषजनक रूप में कल्पना न करे, तब तक वह निरा तार्किक अमूर्त-करण ही रहेगी। 'सृजनात्मकता भी ठीक उसी तरह से अपने निज के किसी स्वरूप या लक्षण से रहित है, जिस तरह अस्तु के दर्शन में स्वीकृत "पदार्थ"।' 'वह हमेशा कुछ उपाधियों से युक्त पाई जाती है और उसे कुछ उपाधियों से युक्त रूप में वर्णित किया जाता है।'^३ क्योंकि वह केवल अपने कुछ अतात्त्विक गुणों के कारण ही वास्तविक है, इसलिए वह एक अन्तर्निहित तत्त्वपरक अमूर्तकरण है। वह केवल ईश्वर में निहित है। ठीक-ठीक कहा जाए तो ईश्वर उच्चतम यथार्थता

१. साइन्स एण्ड दि मॉडल वर्ल्ड, पृष्ठ २३६।

२. प्रोसेस एण्ड रिबेलिटी (१९२६), पृष्ठ ६।

३. प्रोसेस एण्ड रिबेलिटी (१९२६), पृष्ठ ४२-४३।

या निरपेक्षपूर्ण है। वह ब्रह्माण्ड प्रक्रिया का तार्किक पूर्वाधार है। यह ब्रह्माण्ड प्रक्रिया तभी चल सकती है जबकि कोई आद्य प्रकृति हो, किन्तु इस आद्य प्रकृति के लिए यह आवश्यक नहीं है कि उसमें पहले कोई ब्रह्माण्ड प्रक्रिया भी हो ही। यही कारण है कि विशुद्ध अव्यवस्था स्वभावतः ही असम्भव है। मृजनात्मक प्रगति हमें अपनी मकल्पनात्मक योजना की पूर्ति की दिशा में ले जाती है। ब्रह्माण्ड की सारी योजना ईश्वर की प्रकृति में पर्याप्त रूप से विद्यमान है, क्योंकि वह ईश्वर की आद्य मकल्पनात्मक प्रकृति की ही निरत्य पूर्ति है। ईश्वर की 'परिणत' (कौन्सि-क्वेण्ट) प्रकृति विकासमान जगत् के सम्बन्ध की अपेक्षा में ही विकसित होती है। ह्वाइटहेड का कहना है कि ईश्वर एक आनुभविक घटना है क्योंकि 'ईश्वर एक वास्तविक सत्ता है और इसीलिए वह मुद्गर-विस्तीर्ण शून्य देश में सत्ता का एक अत्यन्त तुच्छ निःश्वास है।' यहाँ तक कि 'ईश्वर की 'आद्य प्रकृति', जो निरत्य वस्तुओं का सम्पूर्ण ताना-बाना है, एक सृष्ट तथ्य है।^१ यदि ईश्वर 'आद्य सृष्टि' न हो तो ऐसी निरत्य वस्तुएँ, जो साकार नहीं हो सकी, सत्ता-हीन रहेंगी। किन्तु क्योंकि ईश्वर 'परिणत' प्रकृति भी है, इसलिए वह आदि भी है और अन्त भी। वह वस्तु को मूल रूप देने वाला एक ऐसा तत्त्व है जिसके द्वारा उसकी मकल्पनात्मक योजना तथ्य का रूप धारण करती है। 'ईश्वर की परिणत प्रकृति विश्व के सम्बन्धों में उसका निर्णय है।' ह्वाइटहेड के अनुसार वास्तविक विश्व-प्रक्रिया की व्याख्या के लिए ईश्वर के त्रिविध स्वरूप की आवश्यकता है : (१) ज्ञानमय ईश्वर अर्थात् आद्य-प्रकृति, (२) प्रेममय ईश्वर, और (३) निर्णयात्मक ईश्वर। उसकी यह कल्पना हिन्दू विचारधारा में ब्रह्मा, विष्णु और शिव के रूप में ईश्वर की त्रिविध कल्पना का स्मरण कराती है। ब्रह्माण्ड में तीन प्रकार का सृजनात्मक कार्य शामिल है : (१) ब्रह्माण्ड को एक अनन्त मकल्पनात्मक आकार देना, (२) कालावच्छिन्न समार में स्वतन्त्र भौतिक आकार प्रदान कर उसमें विविधता स्थापित करना^२ और (३) वास्तविक तथ्य के अनेकत्व का आद्य सकल्प-मात्मक तथ्य के साथ एकत्व स्थापित करना।^३ ईश्वर समस्त विज्ञान-योजना

१. प्रोफेस एण्ड रिजेलिटी, पृष्ठ २४।

२. प्रोफेस एण्ड रिजेलिटी, पृष्ठ ४२।

३. 'विज्ञान काल्पनिक चित्र के रूप में ईश्वर की प्रकृति को इस प्रियतमक वृद्धि की सर्वोत्तम कल्पना की जा सकती है, वह हम बात को चिन्ता का चित्र है कि कुछ भी नष्ट न हो— किन्तु यह काल्पनिक चित्र-मात्र ही है।'।

४. प्रोफेस एण्ड रिजेलिटी, पृष्ठ ४६०।

की आधारभूमि भी है और सध्य भी। त्वाइस्टहेड का दृष्टिकोण विग्रुह दाग-निरु है और उसने जिन प्रेम और वान्मत्य शब्दों का प्रयोग किया है, वे ब्रह्मा-डोय तत्त्वों के लिए ठीक उपयुक्त नहीं हैं। इसके अलावा त्वाइस्टहेड की विचार-धारा के अनुसार ईश्वर पर यथार्थता की प्रक्रिया का भी प्रभाव पड़ता है।

उसकी प्रकृति विश्व-प्रक्रिया के रूप में ही पूर्णतः साकार होती है। हर अवस्था में उसके दो पहलू होने हैं। एक धनीन होता है जो फिर में सौटाया नहीं जा सकता, और साथ ही एक भविष्य भी होना है जो अभी तक विद्यमान नहीं है। जब ईश्वर की योजना पूर्ण हो जाती है जब आद्य प्रकृति परिणत प्रकृति बन जाती है म्पिनोजा के दृश्यों में जब 'नेचुरा नेचुरन्स' और 'नेचुरा नेचुरंटा' एक ही हो जाते हैं तब ईश्वर का क्या होना है, यह स्पष्ट रूप में नहीं बताया गया है।

६. ईश्वर :

घटनाओं के ऐतिहासिक मसार की व्याख्या हम उसके अपने भीतर से नहीं कर सकते। ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में दिए जाने वाले प्रसिद्ध 'प्रमाणों' में यही तथ्य हमारे सामने आता है। हो सकता है कि ये प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को तर्क से सिद्ध न कर सकें, किन्तु जब अन्य उपायों से हमारे मन में ईश्वर के अस्तित्व का निश्चय हो जाता है तो ये प्रमाण हमें उसकी तर्क-संगतता की सम्मानने में सहायता प्रदत्त करते हैं। तर्क का कार्य प्रमाण देना उतना नहीं है, जितना कि अनिर्णीत वस्तु के सम्बन्ध में निर्णय करना है। रहस्यवादी लोग ईश्वर की यथार्थता को जिस रूप में अनुभव करते हैं वह वैज्ञानिक तथ्यों और उन पर आधृत तर्क के साथ बहुत समत है।

प्राकृतिकवाद की अपर्याप्तता यह सिद्ध करती है कि विश्व की प्रक्रिया की, जिसमें क्रम-व्यवस्था भी है और सृजनात्मकता भी, व्याख्या के लिए एक सृजनात्मक शक्ति का होना अनिवार्य है। क्योंकि विश्व की प्रक्रिया के मूल उद्गम की खोज में हम चाहे कितना भी पीछे जाएँ, हम देश या काल से बाहर नहीं जा सकते और न हम देश-काल की संरचना की ही कोई ठीक-ठीक व्याख्या कर सकते हैं। ग्रहाण्ड की तर्कयुक्तता हमें यह बताती है कि उसका सृजन करने वाली सृजनात्मक शक्ति मन या आत्मा है। इस सृजनात्मक शक्ति को प्राण-शक्ति या जीवन मानने का, जैसा कि बेर्गसा का कहना है, कोई कारण नहीं है। हम उसे आत्मा भी नहीं मान सकते, क्योंकि आत्मा उन वस्तुओं में उच्चतम है, जिन्हें

हम जानते हैं। इस विषय में देकाने का तर्क सुप्रसिद्ध है। उसका कहना है, क्योंकि हमारे अपने मूल अस्तित्व या क्षण-प्रतिक्षण अस्तित्व का कारण हम स्वयं या हमारे जैसे अन्य प्राणी नहीं हैं, इसलिए कोई आद्य और मूलभूत कारण अर्थात् ईश्वर अवश्य होना चाहिए। ईश्वर सामान्य अर्थ में मसार का कारण नहीं है, क्योंकि उस दशा में वह घटनाओं की शृङ्खला के अन्तर्गत एक घटना बन जाएगा। एउ तरह में विश्व की रचना का कारण स्वयं विश्व के बाहर है। ईश्वर विश्व से पहले है, किन्तु उसका यह पूर्ववर्तित्व कालिक अर्थ में नहीं है। वह नाकिक दृष्टि में विश्व का पूर्ववर्ती है।

ब्रह्माण्ड की अन्तिम मृजनात्मक उर्जा एक ही है, अनेक नहीं, क्योंकि ब्रह्माण्ड की सारी रचना परम्पर इतनी मुंथी हुई है कि यह कल्पना ही नहीं की जा सकती कि वह एकाधिक शक्तियों के मर्पण का परिणाम है। ब्रह्माण्ड के मूल कारण में तीन गुण हैं—एकत्व, चेतना और अस्तित्व की प्राथमिकता।

उद्देश्यवादी तर्क हमें यह बताता है कि यह मूल कारण मृजनात्मक इच्छा और प्रयोजन है। यह अनन्त विविधतापूर्ण मसार अपने-आपको परमात्मा की सेवा में लगाता है। विकास की सप्रयोजनता और सोद्देश्यता के विरुद्ध यह तर्क दिया जाता है कि प्रयोजन या मन अपनी शक्तियों में कोई सबक लेता प्रतीत नहीं होता। किन्तु यदि ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया का उद्देश्य स्वतन्त्रता के गुण से युक्त मानवीय व्यक्तियों को माहसपूर्वक परीक्षण करने और भूल करके उमें सुधारने की प्रक्रिया के द्वारा पूर्ण बनाना है तो अनिश्चितता और साहसिकता के इन तत्त्व का ब्रह्माण्ड में रहना अनिवार्य है। उद्देश्य घटनाओं के बीच के भीतर कार्य करता है। यद्यपि हमें ऐसे लक्षण नजर आते हैं जिनमें लगता है कि संसार में हो रहे विकास में उद्देश्य और प्रयोजन का अभाव है, तो भी विकास में हम ऐसे विशिष्ट आकारों की ओर सामान्य प्रवृत्ति देखते हैं जो अभी तक पंथा नहीं हो सके हैं। मसार में हम जो अमत्य, अशिव, असुन्दर देखते हैं उसमें मसार की सोद्देश्यता में कोई फर्क नहीं पड़ता। जैसा कि मैकटेगार्ट ने कहा है, अमत्य, अशिव और असुन्दर इतनी बुरी चीज नहीं है कि वे सत्य न हों। सम्भवतः ब्रह्माण्ड में कानून के शासन की बृहत्तर अलार्ड के लिए वे आवश्यक है। ब्रह्माण्ड में अच्छाई (शिव) की अतिशयता के लिए यह आवश्यक है कि ब्रह्माण्ड में एक व्यवस्था और क्रम हो और उसका अर्थ ऐसे उत्कट कष्ट और अनुभव के ऐसे तथ्य हो मजने हैं जो ऊपर में देखने में ब्रह्माण्ड की सोद्देश्यता के साथ मगत प्रतीत न

हो। यदि मनुष्य का जीवन उतना ही है जितना कि हम देखते हैं, यदि जन्म में पूर्व और मृत्यु के बाद उनका कोई जीवन नहीं है, तो शायद हमारे लिए यह सिद्ध करना सम्भव नहीं होगा कि विवट वृष्ट-सहन और असह्य वेदना की कीमन चुकाकर अन्ततः विश्व में अच्छाई और कल्याण का ही प्राधान्य होता है। कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त हमें यह बताने हैं कि विश्व के मूल्य पर असत्य, भविष्य और अनुन्दर की वास्तविकता का कोई असर नहीं पड़ता। ब्रह्माण्ड एक है और उसमें ये तत्त्व प्रकृति में अपने विपरीत तत्त्वों में परिणत होते जाते हैं।

आध्यात्मिक अनुभव और धर्म के कार्य की यथार्थता से हम स्वभावतः उस परिवेश की यथार्थता का अनुमान कर सकते हैं जिसमें कि इस कार्य का उपयोग होता है। हमने यह देखा है कि वस्तु और उसका परिवेश साथ-साथ रहते हैं, और दोनों को एक बृहत्तर समष्टि की, जिसमें दोनों शामिल हैं, अभिव्यक्ति माना जा सकता है। मनुष्य की धार्मिक प्रवृत्तियाँ केवल उसके कालिक परिवेश तक ही सीमित नहीं रह सकती। उन्हें एक ऐसी प्रकालावच्छिन्न अच्छाई (शिव) की आवश्यकता है जो कालिक ससार की वस्तु नहीं है। आत्मा और ब्रह्माण्ड की पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रिया ने इन प्रवृत्तियों की आकाशाग्री को जन्म दिया है, जो इन दोनों (ब्रह्माण्ड और आत्मा) की संयुक्त उपज हैं। ससार में जो दावे और जवाबी दावे किये जाते हैं, वे नैतिक भावना को संतुष्ट नहीं कर सकते। कालावच्छिन्न ससार ही एकमात्र और अन्तिम ससार नहीं है। ब्रह्माण्ड का तर्क-युक्त और सोद्देश्य स्वरूप हमें यह मानने के लिए पर्याप्त औचित्य और आधार प्रदान करता है कि ससार का एक आध्यात्मिक परिवेश भी है।

एक ऐसा ईश्वर, जो एक चेतन उद्देश्य से काम करने वाला सर्वव्यापी मन है, जो विश्व का आदि, उसके क्रम और व्यवस्था का रचयिता, उसकी प्रगति का मूल तत्त्व और साथ ही उसके विकास का उद्देश्य भी है, तब तक धर्म का ईश्वर नहीं हो सकता, जब तक कि हम धार्मिक चेतना के सन्ध्यों को दृष्टि में न रखें। हमारा नैतिक जीवन हमें बताता है कि ईश्वर केवल नैतिक प्रयत्न का उद्देश्य ही नहीं है, बल्कि वह उसका आदि-स्रोत और सन्धारक भी है। हमारा आध्यात्मिक अनुभव हमें बताता है कि एक सर्वोच्च और सर्वसमावेशी सत्ता भी है। विश्व की संरचना और मानव के मन में एक सम्बन्ध है। हमारे ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष ज्ञान, हमारी तार्किक अवधारणाएँ, हमारे अन्तर्ज्ञानात्मक बोध यथार्थता पर ऊपर से थोपे हुए आकार नहीं हैं, बल्कि स्वयं यथार्थता के अपने निर्धारित आकार

हैं। प्रारम्भ में ही हमारे सामने कुछ ऐसी वस्तुएँ रहती हैं जिनका अपना अस्तित्व होता है, तो अनुभव होती है। यह ठीक है कि हमें वस्तुओं का ज्ञान या अनुभव उस समय होता है जब कि हमारे मन उसके लिए प्रशिक्षित और दक्ष हो जाते हैं, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि वस्तुएँ आत्मनिष्ठ होती हैं। भुलाव को देखने के लिए हमें अपनी निगाह को उसकी तरफ फेरना पड़ता है। उसी प्रकार परमात्मा को प्राप्त करने के लिए मन को मुद्ध करना आवश्यक है। यह ठीक है कि परमात्मा को केवल वही लोग देख सकते हैं कि जिनके हृदय पवित्र हैं, दूसरे नहीं, किन्तु इसमें उसकी यथार्थता पर कोई आंच नहीं आती।

परमात्मा ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया की यथार्थता है। हमारे व्यक्तिगत अनुभव में जो कुछ आता है, उसका हम अन्तिम सत्ता की पूर्ण सत्यता के साथ प्राक्कथन नहीं कर सकते, हालाँकि इस अनुभव में कोई भी तत्त्व अर्थ या मूल्य से रहित नहीं है। हमारे अनुभव का कोई भी तत्त्व भ्रमपूर्ण नहीं है, हालाँकि उसके हृदय तत्त्व में उसी हृद तक यथार्थता है, जिस हृद तक वह यथार्थ की प्रकृति को अभिव्यक्त करने में सफल होता है।

ज्ञान, प्रेम और अच्छाई (शिव) के रूप में ईश्वर की कल्पना केवल विचार की अमूर्त माँग ही नहीं है, बल्कि वह एक मूर्त यथार्थता है जो धर्म की माँग को मनुष्य करती है। यदि हम दर्शनशास्त्र, आचारशास्त्र और धर्म की विभिन्न दिशाओं में प्राप्त होने वाले विचारों को परस्पर मिलायें तो ईश्वर का जो स्वरूप हमारे सामने आता है उसमें वह आद्य मन, वस्तुतः मुक्तिदाता और ब्रह्माण्ड का पवित्र निर्णायक होता है। हिन्दुओं की ब्रह्मा, विष्णु और महेश के रूप में ईश्वर की कल्पना उसके त्रिविध स्वरूप को चित्रित करती है। ब्रह्मा ईश्वर की आद्य प्रकृति है। वह विश्व की सम्भावनाओं की परिस्थितियों का, जिन्हें द्वाइडेंट के शब्दों में 'नित्य वस्तुएँ' कहा जा सकता है, आगार है। यदि ब्रह्माण्ड की बुद्धि युक्त व्यवस्था ईश्वर के मन को प्रतिबिम्बित करती है, तो वह मन अवश्य ही इस विश्व से पहले होना चाहिए। किन्तु ब्रह्मा^१ या आद्य मन के विचार विश्व की वस्तु बन जाने चाहिए। विचारों को देश-काल के स्तर में परिणत करने की यह प्रक्रिया बहुत आहिस्ता-आहिस्ता होती है और ईश्वर अपनी उत्पादक तथा आत्म-मचारक जीवन की शक्ति में उसमें सहायता देता है। विश्व-प्रक्रिया में सभी वस्तुओं में अपने आदर्श आकारों की प्राप्ति की आकांक्षा होती है। वे अपनी

१- ब्रह्मा अर्थात् सत्य ईश्वर अर्थात् पूर्ण और निरपेक्ष आत्मा से भिन्न है।

अपूर्णताओं को भाड़ फेंकने के लिए सघर्ष करनी है और ईश्वरीय मन में विद्यमान वनत के आकारों को प्रतिबिम्बित करती है। ईश्वर इस प्रक्रिया में व्यापक होता है, इसलिए वह प्रगति का आधार भी होता है और पथ-निर्देशक भी। वह केवल दर्शन ही नहीं होता, बल्कि विश्व की प्रसव-वेदना में हिस्सा भी बँटाता है। ईश्वर का दिव्य रूप एक प्रकार में बलिदान है। वह सतत रूप से ब्रह्माण्ड की उन सब परिस्थितियों का विरोध करता रहता है जो असत्य, अशिव और अमन्दर का कारण हैं, जो केवल अमूर्त सम्भावना-मात्र नहीं हैं, बल्कि ब्रह्माण्ड के आन्तरिक सघर्ष को यथार्थ बनाने वाली मूर्त शक्तियाँ हैं। ईश्वर हमारे लिए अपनी इच्छाओं को साकार करने के लिए अपनी प्रेम की समस्त सम्पदा को उँडेल देता है। वह असत्य, अशिव और अमन्दर की शक्तियों का प्रतिरोध करने और उन्हें सत्य, शिव और सुन्दर में परिणत करने में हमारी सहायता का भार वहन करता है। ऋग्वेद में कहा गया है, 'जो कुछ नग्न है उसे वह आवृत करता है, जो कुछ रोग-ग्रस्त है उसे वह नीरोग करता है। उसको कृपा से अन्धे को दृष्टि प्राप्त होती है और लगड़ा चलने लगता है।'^१ 'ईश्वर सब प्राणियों का आश्रय और मित्र है।'^२ ऋग्वेद का कहना है कि 'तू हमारा है और हम तेरे हैं।'^३ ईश्वर हमें जंगल में ले जाकर अकेला भटकने और स्वयं अपना मार्ग खोजकर वापस लौटने के लिए नहीं छोड़ देता। हिन्दू पुराणों में ईश्वर की एक ऐसे नित्य याचक के रूप में कल्पना की गई है जो इस बात की प्रतीक्षा में रहता है कि द्वार खुले तो वह अन्धकार में विद्युत् की तरह घुस आए और हमारी समस्त सत्ता के विस्तीर्ण क्षितिज को आलोकित कर दे। इस कल्पना के अनुसार मानव ईश्वर की उतनी खोज नहीं करता जितनी कि ईश्वर मानव की खोज करता है। वह हमें विकट अरण्य के सकटों से बाहर निकालने के लिए स्वयं उसमें प्रवेश करता है। ईश्वर ससार को इतना प्यार करता है कि वह अपने-आपको उसके हाथों में सौंप देता है। अपनी प्रकृति को हममें संचारित करने के लिए वह हमें अपनी सृजनात्मक शक्ति में हिस्सेदार बनाता है। वह हमसे यह आशा करता है कि हम उसकी पुकार को पहचानें और सुनें और उसके साथ सहयोग करें। वह चाहता है कि हम उसे अपना मित्र, प्रेमी और सखा समझें। ईश्वर पर विश्वास न करना, उसके उद्देश्य को

१. ऋ. ७६. २; ऋ. ४. ७।

२. श्वेताश्वतर उपनिषद् ३. १७; भृगुसूक्त ६. १० भी देखिए।

३. ऋ. ६२. ३२।

पहचानने और उसकी माँग को स्वीकार करने में इन्कार करना हमारे लिए पाप है। और ईश्वरीय तत्त्व को आत्मसात् करना और उसके उद्देश्य में सामेदार बनना ही हमारे लिए पुण्य है। उसका प्रेम उसकी तात्त्विक प्रकृति है, उसका क्षणिक या अस्थायी गुण नहीं है। वह हमेशा ससार का समुद्धर्ता और आता है।

यद्यपि यह मही है कि जब तक ईश्वर का प्रेम सक्रिय है तब तक विश्व का विनाश नहीं होगा, तथापि ईश्वर के उद्देश्य की प्राप्ति हमारे सहयोग पर निर्भर है। हम स्वतन्त्र प्राणी हैं, इसलिए हमारा यह सहयोग भी एक स्वतन्त्र दान है, जिसे हम किसी भी ममय रोक सकते हैं। इस सम्भावना के कारण ही ब्रह्माण्ड में कुछ आत्मिकता का तत्त्व आ जाता है। मृजनात्मक प्रश्रिया यद्यपि अमर्यद और प्रगतिशील है, तो भी उसका प्राक्कथन नहीं किया जा सकता। ससार में वास्तव में ही अनिर्धारण की स्थिति है और ईश्वर स्वयं निर्माण की दशा में है। यदि हम यह कहें कि ईश्वर ने एक निश्चित योजना बना रखी है, जिसे वह भौतिक बन्धु (मैटर) पर उतारकर प्रियामित कर रहा है तो उसका अर्थ यह है कि हम पूर्व-निर्धारित ब्रह्माण्डीय नियति की ओर जा रहे हैं। किन्तु मानवीय सहयोग विश्व की प्रगति की एक अनिवार्य शक्ति है और मानवीय स्वतन्त्रता उसमें कुछ अनिश्चयता के तत्त्व का समावेश कर देती है। सधर्प कोई परेड नहीं है और इति-हाम महज कोई सोभा-याना नहीं है। यद्यपि ईश्वर हमारी सहायता करने के लिए हमेशा तैयार है, तथापि हमारी मूर्खता और स्वार्थी वृत्ति उसके आग्रही प्रेम के मार्ग में बाधा खड़ी कर देती है।

जब हम यह कहते हैं कि बत्सल ईश्वर यह प्रयत्न करेगा कि उसकी योजना सकल हो जाए, तो उसका यह अर्थ नहीं समझना चाहिए कि हम हर बन्धु के पूर्णतः पूर्व-निर्धारित होने के सिद्धान्त में विश्वास रखते हैं। कारण यह है कि उस दशा में मानवीय स्वतन्त्रता का आत्मा हो जाएगा और हमारी सब नृनिष्ठ धेट्टाएँ ममाप्त हो जाएँगी। आखिरकार जीवन का मूल्य उसमें विद्यमान सधर्प के कारण है, न कि अन्तिम परिणाम के कारण; और अन्तिम परिणाम भी इस दान पर निर्भर है कि मनुष्य अपने लक्ष्य के लिए कितनी उत्कट आरुक्षा और उत्साह के साथ काम करता है। यह आशा हमेशा बनी रहती है कि अन्यन्त म्बेच्छाचारी और मनमाने व्यक्ति भी एक दिन ईश्वर के चिरकालिक प्रेम के आगे झुकेंगे। यद्यपि वह हमेशा मानवों के हृदयों में अपने प्रेम का बिस्तार करना रहता है और उन्हें अपनी ओर आकृष्ट करता है, तो भी ऐसे अवसर आने हैं जबकि हम

उसके प्रेम का आदर बन्द कर देते हैं और स्थिति को गम्भीर बना देते हैं। जब ससार पर ईश्वर का प्रभाव सकटग्रस्त हो जाना है तब उसका सतत प्रेम अपने आपको एक अद्भुत और आश्चर्यजनक रूप में अभिव्यक्त करता है। ईसाई धर्म के अनुसार ऐसा कहा जाता है कि जब परिस्थितियाँ अत्यन्त गम्भीर और सबटा-पन्न बन गईं तब एक बार तो ईश्वर ने ऐसा जल-प्रलय भेज दिया जिसने लग-भग संपूर्ण मानव-समाज को नष्ट कर दिया और दूसरी बार ऐसे ही अवसर पर उसने अपने एकमात्र पुत्र को पृथ्वी पर भेजा। इसका अर्थ यह नहीं है कि ईश्वर का प्रेम एक अतिरिक्त गुण है जो अनुपम के पतन के समय ही अभिव्यक्त होता है। हमें यह सोचने की आवश्यकता नहीं है कि ईश्वर सिर्फ इसलिए हमारी रक्षा या परिचाय के लिए आता है कि यह मृष्टि अपने पथ से भ्रष्ट हो गई है। प्रेम ईश्वर के अन्तरतम में व्याप्त है। पूर्ण और समग्र आत्मार्पण ईश्वरीय क्रिया का स्वरूप है, हालाँकि उससे साध उठाने की शक्ति उन लोगों की क्षमता पर निर्भर है जिन्हें वह प्राप्त होता है।

ईश्वर का उद्धार-कार्य उसकी एक सतत् और अनवरत क्रिया है, हालाँकि हम उस पर बस उस समय देते हैं जबकि नैतिक व्यवस्था किसी प्रकार बिपरीत होती है। ईश्वर अपने-आपको आश्चर्यजनक अद्भुत रूपों में उस समय अभिव्यक्त करता है जबकि नयी व्यवस्थाएँ और नये फेरफार आवश्यक होते हैं। हिन्दू पुराणों में ईश्वर के इन विविध रूपों को अवतार कहा जाता है। सामान्य प्रचलित विश्वास यह है कि जब व्यवहार घिर आता है, समुद्र और अधिक गहरे हो जाते हैं और सब-कुछ उलटने-पुलटने को होता है, उस समय ईश्वर स्वयं एक अद्भुत रूप में शरीर धारण करके पृथ्वी पर अवतीर्ण होता है। किन्तु आध्यात्मिक जीवन की सतत् प्रेरणा, ऐसे लक्ष्यों की बढती हुई अभिव्यक्ति, जिनमें कि ईश्वरीय जीवन अपने रूप में प्रकट होता है और सर्वव्यापी नियम-व्यवस्था, जिसके कारण यह सारा ससार एक है और जो अपने विविध तत्त्वों की पारस्परिक अनु-क्रियाओं को एक विशेष दिशा में ढालता है,—ये सभी चीजें 'सम्पूर्ण' ईश्वर के अवतारी रूप धारण करने की करने की कल्पना के साथ संगत नहीं हैं। ससार में निहित सम्भाव्यताओं की पूर्ति और साकारता की दिशा में चल रही समस्त गति ईश्वर का सतत् अवतारी रूप ही है। किन्तु यह सही है कि आध्यात्मिक मूल्यों की अभिव्यक्ति को हम ईश्वर की अभिव्यक्ति या मानवीय क्षमताओं की पूर्ति के रूप में देख सकते हैं। ईश्वर की अभिव्यक्ति और मानव के ध्येय की पूर्ति, ये दोनों

वस्तुओं परस्पर भिन्न होती हुई भी एक-दूसरे से पृथक् नहीं की जा सकतीं। दोनों एक ही प्रक्रिया के दो पहलू हैं। बुद्ध और ईसा-जैसे महान् व्यक्तियों के जीवन हमारे सामने ईश्वर के महान् तथ्य को अभिव्यक्त कर और यह बताकर कि विश्व की प्रकृति ईश्वर का मन्दिर है, हमें वह मार्ग दिखाते हैं जिसमें हम पाप और स्वार्थ पर विजय पा सकते हैं। मानवीय जीवन ने अपने से नीचे की प्रकृति के लिए जो कुछ किया है उसे वह मानवीय जीवन के लिए उपसम्भ करतें हैं। पृथ्वी पर जीवन की महान् यज्ञानी एक तरह से 'ईश्वर के बलिदान' की कहानी है।

ईश्वर का प्रेम एक दिन अवश्य सफल होगा, यह बात निश्चित हो जाने में ही मानव का मर्घ्य अवास्तविक और अयथार्थ नहीं हो जाता। कारण, ईश्वर केवल सत्यमय और प्रेममय ही नहीं है, वह न्याय-स्वरूप भी है। वह पूर्ण है जिसमें अपूर्णता, बुराई और पाप नहीं है। ईश्वर का शिव-रूप उसकी प्रभुता की ओर संकेत करता है। ईश्वर निश्चित नियमों के अनुसार कार्य करता है। वह न अपने नियमों को तोड़ता है और न उन्हें स्यगिन करता है। अपने मन को बदलने की स्वतन्त्रता सच्ची स्वतन्त्रता नहीं है। अपराधी चाहे किनना भी पश्चात्ताप करे, ईश्वर उसे माफ नहीं कर सकता, क्योंकि नैतिक व्यवस्था का, जिसका आधार प्रेम है, धूँसा नहीं यह तकाड़ा है कि पाप और अपराध करने वाले को उसके स्वाभाविक परिणाम और दण्ड दिए जाएँ। प्लेटो ने कहा है, 'तुम ईश्वर के न्याय से बच नहीं सकते चाहे तुम कितना ही लघु रूप धारण कर पाताल-लोक में छिप जाओ और चाहे विराट् रूप धारण कर स्वर्ग में जा पहुँचो। तुम्हें अपने कर्मों का दण्ड भोगना ही होगा, फिर चाहे तुम उसे इसी लोक में भोगो और चाहे पाताल-लोक में या किमी अन्य वीरान लोक में जाकर भोगो।'¹ एक ही ईश्वर ब्रह्मा के रूप में सृष्टि को पंश करता है, विष्णु के रूप में उसका पासन करता है और शिव के रूप में उसका निर्णय कर पाप-मुण्य का फल देना है। ये तीनों रूप सत्कार के तीन चरणों—योजना, प्रक्रिया और पूर्णता—का प्रतिनिधित्व करते हैं। जिस श्रोत में सब वस्तुओं पंदा होती हैं, जिस धारा से वे परिपुष्ट होती हैं और जिस कल्याण रूप में वे प्रविष्ट होती हैं, वे तीनों एक ही हैं।² ईश्वर हमें प्यार करता है, पंदा करता है और हम पर शासन करता है। सृष्टि, स्थिति और लय ईश्वर के तथ्य के ही तीन भिन्न-भिन्न नाम हैं।

१. माँत्र ६०५ ए। टेलर : दि फेथ ऑफ़ द मॉरलिट (१९३१), १, पृष्ठ ३२५-३२६।

२. तैत्तिरीय ब्राह्मण ३; भगवद्गीता ७.५५।

जहाँ तक संसार का सम्बन्ध है, ईश्वर उसके साथ अभिन्न रूप से जुड़ा हुआ है। ईश्वर को संसार से अलग नहीं किया जा सकता। हिन्दू दार्शनिक रामानुज ने संसार के साथ ईश्वर का वही अगाधी सम्बन्ध माना है। उसका कहना है कि विश्व का ईश्वर के साथ शरीर और आत्मा का सम्बन्ध है, वह पूर्णतः उसी पर निर्भर है। ईश्वर विश्व-स्पी इम शरीर का पोषक और आन्तरिक निदेशक, दोनों है। ईश्वर के जीवन में मरण और वृद्धि दोनों यथार्थ हैं। काल बहाण्ड प्रक्रिया का, जिसमें नैतिक जीवन भी शामिल है, एक अनिवार्य तात्त्विक प्रकार है और ईश्वर के लिए भी उसकी सायंकता है। निम्न जीवन, जो हमें काल के भीतर वृद्धि की सीमाओं से परे ले जाता है, हमें परम ब्रह्म की ओर ले जा सकता है, किन्तु ईश्वर तत्त्वतः कालावच्छिन्न जीवन में बँधा हुआ है। पूर्ण ब्रह्म की दृष्टि में प्रगति अवाध्यनीय हो सकती है, किन्तु ईश्वर के लिए वह अवाध्यनीय नहीं है, बल्कि उसकी उसमें गहरी दिसचस्पी रहती है। विश्व की प्रक्रिया अवश्य ही एक उद्भव है, किन्तु वंसा उद्भव नहीं जिसका उल्लेख अलेग्जेंडर ने किया है। यह ईश्वर के पथ-प्रदर्शन में होने वाला उद्भव है और वह उस सारी प्रक्रिया में व्याप्त रहता है हालाँकि उसका लक्ष्य उस (प्रक्रिया) में परे होता है। विश्व की प्रक्रिया का अर्थ प्रारम्भ में विद्यमान वस्तु का अनावरण-भाव नहीं है। यह निर्रे पूर्व-निर्माण का प्रदन नहीं है। विश्व का अन्त प्रारम्भ में ही उसके आदि में ऐसा निहित नहीं है कि ईश्वर इस सारी प्रक्रिया के लिए सर्वथा अनावश्यक हो जाए। जो लोग विकास के इसे तथ्य का जरा भी मूल्यांकन करते हैं वे संसार का अन्त पहले से ही उसके आदि में निहित होने का सिद्धांत स्वीकार नहीं कर सकते, हालाँकि वेगेंसा-जैमे लेखक का भी, जो विकास की सृजनात्मकता पर बल देता है, विचार यह प्रतीत होता है कि जीवन का समूचा विकास और उसकी संरचना के समस्त क्रमिक रूप पहले से ही जीवन के भीतर प्रसुप्त रूप में विद्यमान है। उसका कहना है, "जीवन किन्हीं तत्वों को बाहर से आत्मसात् करके या अपने भीतर बढ़ाकर आगे नहीं बढ़ता, बल्कि वह अपने-आपको ही विभक्त और विघटित करके आगे बढ़ता है।"^१ किन्तु यह दृष्टिकोण वेगेंसा की शिक्षाओं के मुख्य अभिप्राय के साथ संगत नहीं है।^२ विश्व हमेशा निर्माण की दशा में है

१. क्रिस्टिव एलेक्जेंडर (अग्रेजी अनुवाद, १९११), पृ० ८६।

२. वेगेंसा के दृष्टिकोण की आलोचना के लिए देखिये लेखक की पुस्तक 'दि रेन ऑफ रिलिजन इन कंटेम्परेरी फिलॉसफी' (१९२०)।

और निरन्तर उमका मृजन होता रहना है, और परिवर्तन की यथायंता यह मिद्ध करती है कि यह मसार संसार तो है ही, एक ऐसी निर्माण-मामत्री भी है जो हर समय अपना अर्थात् ससार का निर्माण करती रहती है। यह मसार पहले से पतना बना-बनाया संसार नहीं है। मृजनात्मक आवेग पहले से ही विद्यमान रहता है, किन्तु मृजन के फलस्वरूप बनने वाले आकार ब्रह्माण्ड के दबाव के कारण बनते हैं। केवल उसी दृष्टिकोण के आधार पर हम विभिन्न प्रवृत्तियों वाले इस मसार के व्यवस्थित और अमरद्वय स्वरूप की व्याख्या कर सकते हैं। यदि भौतिक वस्तु, जीवन, चेतना और मूल्य, इन सबका अलग-अलग स्वतन्त्र विकास होना है तो उनमें जो एकत्व हम देखते हैं, उसकी कोई-न-कोई व्याख्या हमें करनी होगी। उम दत्ता में हमें मजबूरन लाइबनिट्ज़ के ससार में पहले से ही स्थापित महत्स्थरता और समन्वय के सिद्धान्त-जैसा कोई सिद्धान्त स्वीकार करना होगा। विश्व की यथार्थ सत्ता एक है और वह एक पूर्ण अंगी के रूप में ही आगे बढ़ती है। अंगों की वृद्धि में पूर्ण अंगी का नियन्त्रण विद्यमान रहता है, फिर चाहे वह रासायनिक, यौगिक हो या नास्तविक आन्दोलन। विश्व की प्रक्रिया एक मृजनात्मक मंजलेपण है जिसमें निर्माणात्मक ऊर्जा, स्थानीय स्थिति और ब्रह्माण्डीय नियन्त्रण उत्पादन कारण के रूप में विद्यमान रहते हैं। वस्तु का अन्तिम लक्ष्य उसके आदि में निहित नहीं होता। किन्तु अन्तिम लक्ष्य की ओर अभिवृत्ति और उसकी आकर्षकता को हम उस प्रक्रिया में जुदा नहीं कर सकते जो हमें उसकी ओर ले जाती है। ऐसा ईश्वर, जिसने विश्व के आरम्भ में ही सब-कुछ पहले में व्यवस्थित कर दिया है और जो बाद में न उसमें परिवर्तन कर सकता है और न कोई नया मृजन, ईश्वर ही नहीं है। यदि ब्रह्माण्ड सबभूष रचनात्मक है तो ईश्वर ससार में उसी प्रकार काम करता है जैसे कोई मृजनात्मक प्रतिभा वाला व्यक्ति करता है। अन्तिम लक्ष्य निर्माण की प्रक्रिया में बढ़ता है और प्रक्रिया के अंगों के लक्षणों में एक निश्चित आकार धारण करता है। इस प्रकार मसार की प्रक्रिया में आदि में अन्त तक एक अनिवारितता बनी रहनी है, किन्तु जैसे-जैसे वास्तविकता की मात्रा बढ़ती जाती है वैसे-वैसे यह अनिश्चितता कम होती जाती है। आयोजनकर्ता ईश्वर (ब्रह्मा) वास्तविक स्थितियों सामने आने पर वास्तविक प्रतिभा के साथ कार्य करना है।

यद्यपि ईश्वर मसार में व्याप्त है फिर भी जब तक आविरो मर्ति मजबूत न आ जाए तब तक ईश्वर और मसार एक नहीं होते। समूची प्रक्रिया में

ईश्वर मे कुछ ऐसा प्रश वना रहता है जिसकी पूर्ति (पूर्ण साकारता) नही हो सकी, किन्तु जब हम अन्तिम लक्ष्य पर पहुँच जाते हैं तब वह अपूर्णता सत्य हो जाती है। तब पूर्ण ब्रह्म का राज्य आ जाता है। ईश्वर, जो इस ब्रह्म के साथ अभिन्न रूप से संयुक्त रहता है, यह अवस्था आ जाने पर ब्रह्म की पृष्ठभूमि में वला जाता है। आदि और अन्त ऐसी संकल्पनाएँ हैं जो हर वस्तु को सीमित और मर्यादित करती हैं और ससार की सबसे बड़ी दिनचरसी इन दोनों की मध्यवर्ती प्रक्रिया पर केन्द्रित रहती है। ईश्वर अष्टा और अन्तिम निर्णायक की अपेक्षा पालक और समुदाता अधिक है। धर्म तत्त्वतः मनुष्य की ही रचना है और इस प्रकार वह इस बात का आग्रह करता है कि ईश्वर मनुष्य से 'भिन्न' है। यदि ईश्वर मनुष्य से भ्रम न हो तो उसकी पूजा, उसका प्रेम और मनुष्य का पश्चात्ताप, सब व्यर्थहीन हो जाएँ। हम ईश्वर के साथ एकत्व स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं, उसकी इच्छा को अपनी इच्छा बनाने और उसके साथ सत्ता और मित्र का भाव पैदा करने की चेष्टा करते हैं। ईश्वर एक यथार्थ जीवन्त सत्ता है जो हममें विश्वास, प्रेम, भक्ति और आत्मार्पण की भावनाएँ पैदा करती है। मुक्ति ईश्वर की कृपा से, भक्ति और ईश्वर-विश्वास तथा ईश्वरार्पण के द्वारा प्राप्त होती है। हर सच्चे धर्म में हम ईश्वर के प्रति आस्था और एक ऐसे जीवन्त ईश्वर की अनुभूति पाते हैं जो हमें पापों से बचाता और मुक्त करता है। ईश्वर का प्रेममय रूप उसके ज्ञानमय और प्रभु-रूप से अधिक प्रबल है। उसके ज्ञानमय और प्रभु-रूप ही यदि अधिक प्रबल और प्रधान माने जाएँ तो उनसे उन सिद्धान्तों को अधिक बल मिलेगा जिनमें यह माना जाता है कि ईश्वर ने सब-कुछ पहले से ही नियत और निर्धारित कर दिया है। उस दशा में विश्व की यह प्रक्रिया व्यर्थहीन हो जाएगी और मनुष्य की स्वतन्त्रता और ईश्वर का प्रेम भ्रम-माय रह जाएँगे। यदि यह सत्य है कि ईश्वर ने पहले से ही सब-कुछ निर्धारित और निश्चित कर रखा है तो नवीनताओं की सृष्टि, मनुष्य का ईश्वर के प्रति प्रेम, विश्वास और आत्मार्पण तथा ईश्वर की कृपा, सब नितान्त भ्रम ही होंगे। प्राचीन महाकाव्य महाभारत में युधिष्ठिर की पत्नी द्रौपदी अपने भाम्य को कोसती है और कहती है कि शायद मनुष्य के भाम्य में जो कुछ वधा होता है वही होकर रहता है। उसे ससार में नैतिकता का दासन निरी कपोल-कल्पना प्रतीत होता है। वह अपने सन्देशों की पुष्टि में एक प्राचीन कथा का प्रमाण उपस्थित करती है। अपने सिद्धान्त के अधिकार से बचित और वन-वन में भटकते, भ्रमाव और विपत्ति से

अस्त पति की ओर देखकर वह कहती है कि संसार एक निरद्वैत सर्वशक्तिमान् ईश्वर के हाथों में है और वह अपने प्राणियों को मनमाने तौर पर सुख या दुःख, सम्पत्ति या विपत्ति का वितरण करता रहता है। वह हमारे माथ वैसे ही खेलता है जैसे बच्चा अपने खिलौनों में खेलता है और यदि हम यह समझने हैं कि हमारी भी कोई स्वतन्त्र सत्ता है तो यह हमारा भ्रम है। उसने हमारे लिए जो कुछ निर्धारित कर दिया है, हम उसी के अनुसार चलना पड़ता है। मनुष्य का अपनी सम्पद-विपद पर कोई बस नहीं है, और वह अन्ध और अज्ञान भाव से भगवान् की मर्जी में स्वर्ग या नरक में जाता है। मैं कैसे यह विश्वास करूँ कि ईश्वर नियम के अनुसार काम करता है, अभ्यास नहीं करता, जबकि मैं पुण्यात्माओं को अपमान और अवज्ञा सहन करते और दुष्ट पापात्माओं को फलते-फूलते देखती हूँ। 'मैं आपको विपत्ति में और दुर्घटनाओं को सुख और ऐश्वर्य में देखती हूँ तो मुझे उस ईश्वर पर हँसी आती है जो इतना स्वेच्छाचारी और मनमाना है।' 'ऐसा नहीं लगता कि भगवान् हमारे प्रति माता-पिता के समान व्यवहार करता है, बल्कि ऐसा लगता है कि वह एक क्रोधी की तरह हमारे साथ बरताव करता है और दूसरे लोग उसी का अनुसरण करते हैं।' जब युधिष्ठिर उसके विलाप और निराशापूर्ण प्रन्दन को सुनता है (जिनमें हमें बाइबिल के जाँव अध्याय का स्मरण होता है), जब वह बत्सल और ग्यायकारी ईश्वर के वजाय नियति और ईश्वर की त्रुटि सर्वशक्तिमत्ता की याता की सुनता है, तो वह यह कहकर उसकी भर्त्सना करता है कि उसने नास्तिकता और ईश्वर पर अनास्था का पाप बिया है। वह उसके विचारों की, चाहे वे कितने ही प्राचीन काल में चले आ रहे हैं, नास्तिकता कहकर आलोचना करता है और उसे यह उपदेश देता है कि वह परमेश्वर की निन्दा न करे, जिसकी कृपा में ममार-भर के भवन अमरत्व प्राप्त करते हैं। वह कहता है कि ईश्वर की इच्छा मदिच्छा होती है और वह हमसे आशा करता है कि हम उसके साथ मिलकर और उसके लिए कार्य करें। वह वर्णानिवान है। प्रेम ही अनन्तता और प्रभुता की अपेक्षा ईश्वर का मच्चा स्वरूप है। वह नियति और पूर्व-निर्धारण के सिद्धान्त का खण्डन कर ईश्वर के प्रेम और मनुष्य की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन करता है।

धर्म में कुछ मराण मूल्य हैं जो ईश्वर के ज्ञानमय, प्रेममय और कल्याण-मय स्वरूप के परिणाम हैं। इन मूल्यों का महत्त्व विश्वव्यापी हो जाता है और नव नैतिक जीवन में भी मार्थकता आ जाती है। जब तक ब्रह्माण्ड की प्राकृष्य

पूरी नहीं हो जाती तब तक व्यक्त अपना केन्द्र अपने भीतर ही रखता है और क्योंकि प्रक्रिया की पूर्णता उससे ऊपर और अतीत होती है, इसलिए ईश्वर उसमें भिन्न होता है और वह उसमें अपनी आवश्यकता की भावना पैदा करता है। ईश्वर एक ध्येयवस्तु सत्ता के रूप में माना जाता है और उसके साथ मनुष्य का सम्बन्ध सहयोग और निर्भरता का सम्बन्ध होता है। ईश्वर ही मनुष्य की अन्तिम सन्तुष्टि है, उसी में वह अपनी आत्मपूर्णता पाता है। वह अपने-आपको ईश्वर के स्वरूप के अनुसार बनाना चाहता है—उसके समान पूर्ण शक्ति और पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति की चेष्टा करता है।

७. ब्रह्म :

यद्यपि ईश्वर के वैयक्तिक प्रेममय स्वरूप में धर्म की कुछ आवश्यकताएँ पूरी हो जाती हैं, फिर भी कुछ ऐसी आवश्यकताएँ भी रह जाती हैं, जिनकी इसमें पूर्ति नहीं होती। उच्चतम आध्यात्मिक अनुभव में हमें एक सन्तोष, विश्रान्ति, निश्चिन्ता और पूर्णता की अनुभूति होती है। इन आवश्यकताओं ने मानव के विमर्श और चिन्तन के आरम्भ से ही उसके मन में एक ऐसी निविकार और निरभिनिविष्ट पूर्ण सत्ता (ब्रह्म) की कल्पना पैदा की है जो ब्रह्माण्ड के जीवन के अविश्राम कोलाहल में ऊपर है। यदि ईश्वर सत्ता के साथ बँधा हुआ है, यदि वह काल से अविच्छिन्न है, यदि मनुष्य की स्वतन्त्रता और सत्ता की परिस्थितियाँ उसके कार्य को मर्यादित करती हैं, तो वह अपने जीवन के गुण, शक्ति, ज्ञान और न्याय्यता में चाहे कितना ही अपार और असीम हो वह पूर्ण नहीं है, बल्कि पूर्ण की एक अभिव्यक्ति, एक रूप-मात्र है। किन्तु मनुष्य चाहता है सत्ता के अपने सच्चे रूप को जानना, उस आदि सत्ता को, बल्कि समय और सत्ता से भी पहले विद्यमान अकालावच्छिन्न और अद्वितीय सत्ता को, ऋग्वेद के शब्दों में उक्त प्राणवान् अप्राण को, विबुद्ध एकमात्र और नाम-रूपहीन निराकार सत्ता को, जो कुछ भी नहीं है और फिर भी सब-कुछ है, जो सब आध्यात्मिक अभिव्यक्तियों से अतीत है और फिर भी समस्त अभिव्यक्तियों और आचारों का आधार है, जिसमें सब-कुछ विद्यमान है और फिर भी सब-कुछ विलीन हो जाता है। धर्म के दर्शन की एक बड़ी समस्या हमेशा यह रही है कि ब्रह्म का, जो एक तरह से नित्य पूर्ण है, ईश्वर के स्वरूप के साथ सम्बन्ध क्या जाए, जो कि एक आत्मनिर्धारक तरह के रूप में एक कालावच्छिन्न विकास में, जिसमें

इति और मानव दोनों शामिल हैं, अभिव्यक्त होता है। इटालियन प्रत्यय-वादिशों ने पूर्ण निरपेक्ष जीवन और मानवीय इतिहास के चम में जो एकत्व बताया है, वह हम लोगों के सर्वोच्च ईश्वर के बारे में मही हो सकता है, किन्तु वह ममता लोगों के अधीश्वर पूर्ण ब्रह्म के लिए मही नहीं हो सकता। मृजल से न तो पूर्ण सत्ता में वृद्धि होती है और न ह्रास। विकास हमारी ब्रह्माण्ड प्रक्रिया का अंग हो सकता है, किन्तु पूर्ण ब्रह्म का विकास नहीं होता। पूर्ण ब्रह्म में वृद्धि सम्भव नहीं है।

यद्यपि पूर्ण ब्रह्म विगुह चेतना विगुह आनन्द और असीम सम्भावना है, तथापि एक विविष्ट सम्भावना की दृष्टि में, जिसने कि वास्तविक रूप धारण किया है, वह ईश्वर प्रतीत होता है। ईश्वर इस ब्रह्माण्ड के माथ मलिष्ट भाव में जुड़ा हुआ है, जबकि ब्रह्म समय में जुड़ा हुआ नहीं है। गुह निर्विकार सत्ता का समार ब्रह्माण्ड प्रक्रिया में धाग नहीं होता, ब्रह्माण्ड प्रक्रिया सिर्फ एक तरीका है जिसके द्वारा पूर्ण सत्ता, जो उसमें ऊपर है, अपने-आपको अभिव्यक्त करती है। पूर्ण ब्रह्म ममस्त सम्भावना और वास्तविकता का आधार है और उसमें पहले विद्यमान है। वह ब्रह्माण्ड ब्रह्म के लिए केवल एक सम्भावना है। हमारा अस्तित्व स्वतन्त्र मृजल का एक कार्य है। ब्रह्म के सामने असीम सम्भावनाएँ विद्यमान हैं, जिनमें में उसने हम एक सम्भावना को चुना है। जब हम अपनी स्वतन्त्रता की भावना का विश्लेषण करते हैं तो हम देखते हैं कि हमारी स्वतन्त्रता का अर्थ निरर्थक यह है कि हम अपने सम्मुख उपस्थित सम्भावनाओं में से जिसे चाहें स्वीकार कर सकते हैं और जिसे चाहें अस्वीकार कर सकते हैं। पूर्ण ब्रह्म के सामने चुनाव के लिए अनन्त सम्भावनाएँ विद्यमान हैं। सब-को-सब उसकी प्रकृति में निर्धारित है। उसे उनमें से किसी को भी 'हाँ' या 'न' कहने का अधिकार है। सम्भव का नियंत्रण पूर्ण ब्रह्म की प्रकृति से होता है, किन्तु वास्तविक का चुनाव सम्भव सम्भावनाओं में से किया जाता है और पूर्ण ब्रह्म बिना किसी नियंत्रण के अपनी स्वतन्त्र प्रिया में यह चुनाव करता है। वह चाहता तो ऐसा समार रख सकता था जो वास्तविक वर्तमान समार में हर बात में विलकुल भिन्न होता। यदि सिर्फ एक नाटक का अभिनय किया जाना है और वाकी सब सम्भव नाटक स्थापित कर दिये जायें हैं तो उसका कारण पूर्ण ब्रह्म की स्वतन्त्रता है।

इस ब्रह्माण्ड के लिए एक अन्तहीन और असीम प्रक्रिया होना आवश्यक नहीं है। एक असीम ब्रह्माण्ड के स्वम्भ की असीम पूर्ण ब्रह्म के माथ अभिव्यक्ति

है। ससीम वस्तुओं की असीम गृह्णता असम्भव नहीं है। पूर्ण ब्रह्म में उससे अधिक तत्त्व समाविष्ट है जितना कि इस विष्व से प्रकट होता है।

• यदि हममें यह प्रश्न किया जाए कि इसी सम्भावना को वास्तविक आकार क्यों प्रदान किया गया, तो उसके उत्तर में हम केवल यही कह सकते हैं कि रंगमंच की दर्शक-मटली में बैठकर हम यह कैसे जान सकते हैं कि परदे के पीछे नेपथ्य में क्या हो रहा है। यह माया है और हमें आदर एवं श्रद्धा के साथ उसे स्वीकार करना है।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि पूर्ण ब्रह्म की प्रकृति ही ऐसी है कि वह अतिप्रवाही हो और सम्भावनाओं को साकार करे। हिन्दू शास्त्रों, प्लेटो के ग्रन्थों और पारसी पौराणिक गाथाओं में सूर्य को जो एक महान् प्रतीक के रूप में माना जाता है वह ब्रह्म के उदार आत्मार्पण और आनन्दमय रूप को प्रकट करता है और ब्रह्म अपने अन्तर में निहित सम्पदा से लबालब भरा है और सभी को उदारता से अपना दान कर रहा है। प्लेटो के ग्रन्थ में टाइमेयस कहता है कि यह सृष्टि इसलिए बनी है कि परम शिव चाहता है कि उसकी अच्छाई उसके ऊपर प्रवाहित होती रहे।^१ भारतीय ग्रन्थों में सृष्टि को जो ईश्वर की लीला माना गया है उसका अर्थ ही यह है कि ब्रह्माण्ड की रचना एक खेल और विनोद की खोज है। खेल या लीला शब्द का व्यवहार आम तौर पर आदर्श सम्भावनाओं के लिए किया जाता है। लीला अपना उद्देश्य स्वयं है और वही अपना सतत पुरस्कार भी है। पूर्ण मन में आदर्श सत्ता का एक पूर्ण राज्य विद्यमान है और साथ ही वह स्वतन्त्र सृजनात्मकता भी है। यद्यपि ससार का सृजन ब्रह्म की कभी समाप्त न होने वाली क्रियाशीलता में एक घटना-भाव है, तथापि वह ईश्वर में एक अभाव और आकांक्षा को पूरा करता है। ससार ईश्वर के लिए उसी तरह अनिवार्य है जैसे ईश्वर ससार के लिए है।

इस ससार का सृजन, पालन और लय करने वाला ईश्वर पूर्ण ब्रह्म से सर्वथा व्यतिरिक्त और सम्बद्ध नहीं है। मानवीय पक्ष से देखा जाए तो ईश्वर ही पूर्ण ब्रह्म को वास्तविक सम्भावना के साथ उसके सम्बन्ध तक सीमित कर देते हैं तब वह ज्ञानमय, प्रेममय और कल्याणमय प्रतीत होता है। नित्य सत्ता ही यथम और अन्तिम बन जाती है। नित्य 'मैं हूँ' की भावना, परिवर्तनहीन केन्द्र और सब परिवर्तनों के कारण ब्रह्म को हम प्रकृति के जन्म में आदि और अन्त

दोनों के रूप में कल्पित करते हैं। वह संसार का सृजनात्मक मन है, जिसमें, मृष्टि के देश और काल में वास्तविक रूप धारण से पूर्व भी, उसकी सामान्य योजना का ज्ञान और ब्रह्माण्ड का निदेशन सन्निहित है। वह सृष्टि की सब वारी-कियों को सही परिप्रेक्ष्य में अपने सामने रखता है और सभी चीजों को प्रेम और एकत्व के बन्धन में परस्पर जोड़े रखता है। वह विश्व का वास्तव उद्धारक है। स्रष्टा और पालक के रूप में ईश्वर असली प्रक्रिया में ऊपर और अतीत होकर रहता है, जिस प्रकार कि सम्भावना का वास्तविक रूप धारण करना इसकी प्रक्रिया में आन्तरिक रूप से अनीत होना ही वास्तव में मूल्य के भेदों को अर्थपूर्ण बनाता है और उसी के कारण उनकी प्राप्ति के लिए मनुष्य के संघर्ष और प्रयत्न में सार्थकता आती है। सर्वोच्च सत्ता को जब हम ब्रह्माण्ड में पृथक् करके देखते हैं तो उसे हम पूर्ण ब्रह्म कहते हैं और उसे ब्रह्माण्ड में सम्बद्ध रूप में देखते हैं तो ईश्वर कहते हैं। पूर्ण ब्रह्म ईश्वर की ब्रह्माण्ड की मृष्टि में पहले की प्रवृत्ति है और ईश्वर ब्रह्माण्डीय दृष्टिकोण में पहले पूर्ण ब्रह्म का रूप है।

